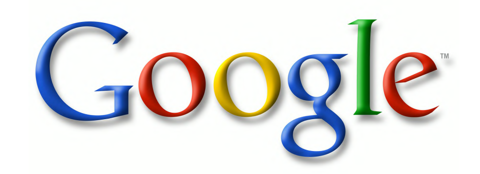
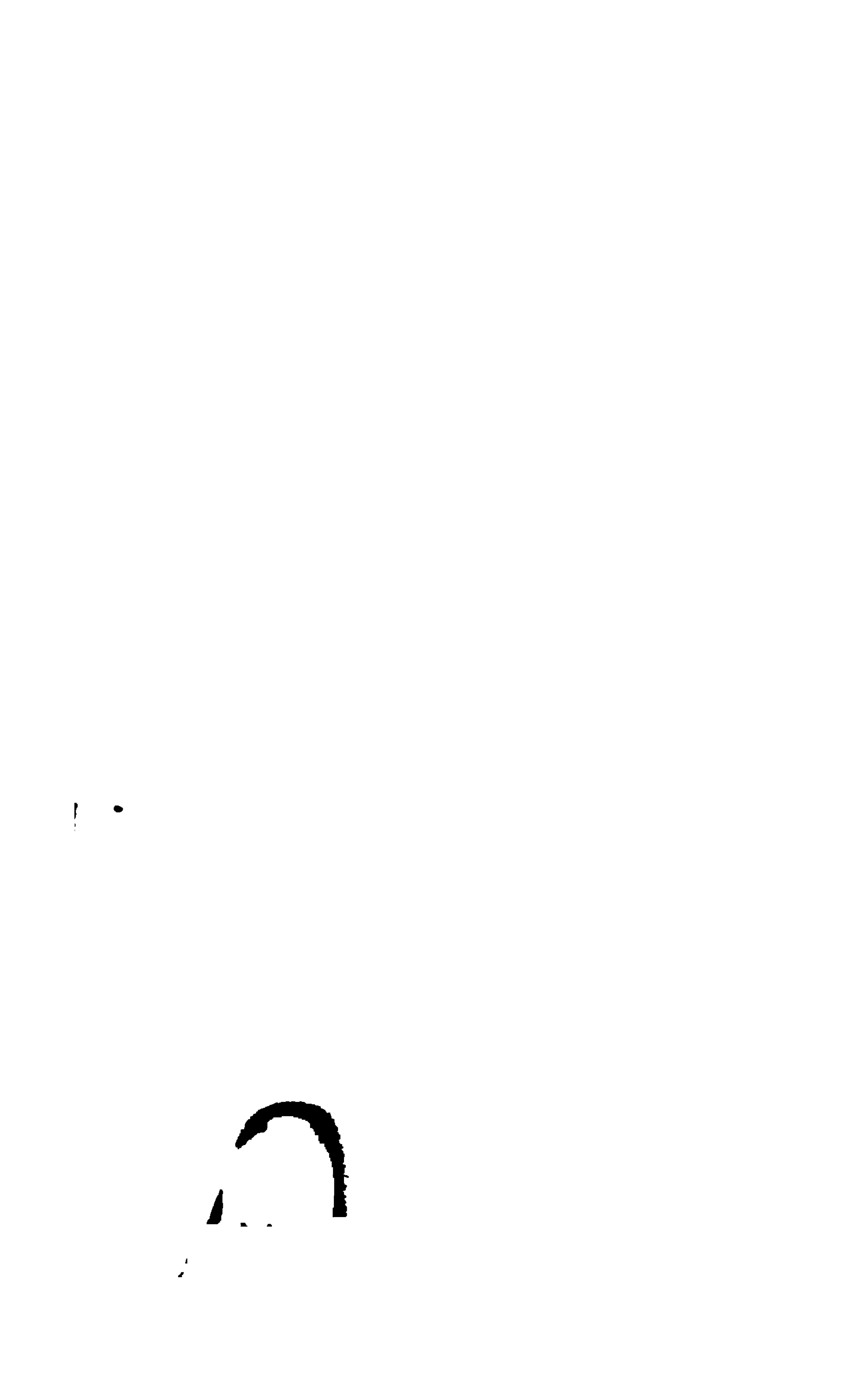



SE TAIRE ET FAIRE



ÉTUDES BIBLIQUES

A MÉTHODE HISTORIQUE

PAR

LE P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

Directeur de l'École biblique catholique de Jérusalem

ÉDITION AUGMENTÉE

QUATRIÈME MILLE

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

1904

3-24-28.

LA MÉTHODE HISTORIQUE

courtoisie dans le but d'arriver à une entente.

Il est cependant très difficile de les fournir aux recenseurs assez nombreux qui ont fait des réserves, car ces réserves sont très générales, et comme de style. On a dit, par exemple, qu'on était d'accord avec nous neuf fois sur dix, sans marquer plus clairement les divergences, ce qui n'est pas pour mettre les choses au point. D'autres fois, il est difficile de préciser en quoi consiste réellement la contradiction. C'est ainsi que M. Vetter, que nous remercions de son verdict favorable sur les cinq premières conférences, déclare nettement qu'il doit contredire à la dernière [1]. Le recenseur, assurément très compétent et critique distingué, ne veut pas du mythe dans la Genèse : « Il faut distinguer entre le contenu historique et la forme populaire, dans laquelle il est transmis, mais non entre l'histoire et le mythe ». Or nous avions écrit (p. 208) : « Entre le mythe, qui est l'histoire des choses, considérées comme des personnes, et ensuite comme des dieux, et l'histoire proprement dite, il y a l'his-

1. *Biblische Zeitschrift*, 1904, p. 80 s.

toire primitive légendaire ». Il n'y a même pas d'opposition dans les termes, puisque nous préférons aussi éviter le mot de mythe. Au surplus, le recenseur paraît croire que nous n'admettons pas que les patriarches, à partir d'Abraham, appartiennent à l'histoire. Ceci est contraire à notre pensée, très nettement exprimée. Mais si la légende populaire a développé cette histoire selon son propre génie, comme M. Vetter le concède, n'est-ce pas surtout par des traits comme ceux de la femme de Lot et de l'origine de Moab et d'Ammon?

Il y a cependant un désaccord formel. M. Vetter a beaucoup plus de confiance que nous dans le pouvoir de la pure tradition orale pour conserver pendant des siècles le souvenir des faits historiques. Peut-être ce désaccord serait-il réduit si nous entendions de la même façon les faits historiques, mais, en tout cas, c'est une question de méthode qui n'atteint pas l'historicité des patriarches à partir d'Abraham, car nous sommes à ce moment en pleine période d'écriture, et, d'autre part, une légende peut naître, en très peu de temps, autour d'un personnage historique,

comme le prouvent tant d'exemples, et, de nos jours même, la légende de Napoléon. Toutefois légende n'est pas synonyme de mensonge. L'histoire critique est une approximation de la vérité à l'aide des documents écrits, la légende est une autre approximation de la physionomie d'une personne ou de l'action d'une idée par l'imagination populaire. La légende a sa vérité, supérieure, assez souvent, à celle des critiques, et M. Brunetière pouvait dire à M. Frédéric Masson[1] : « Oui, vous nous avez montré, Monsieur, dans le Napoléon de l'histoire, le Napoléon de la légende. Grâce à vous, nous avons compris, nous avons vu qu'ils ne faisaient qu'un. Nous avons pu constater, vous nous avez prouvé que le vrai Napoléon, s'il n'était tout à fait ni celui du poète, ni celui du chansonnier, ni le Napoléon d'Hugo, ni le Napoléon de Béranger, leur ressemblait cependant bien plus qu'à celui d'un Jung ou d'un Lanfrey ». On peut dire de même, sans avoir les mêmes moyens de contrôle, et en tenant compte de la différence des milieux et des temps,

1. Lors de sa réception à l'Académie française, janvier 1904.

que l'Abraham de la Bible est beaucoup plus vrai que celui de tel ou tel critique, et c'est ce qui nous importe le plus.

Au point de vue théologico-biblique, il s'agit moins de la précision historique, dont l'intérêt est presque toujours très secondaire, que du caractère religieux et digne des écrits sacrés, caractère que nous n'avons pas relevé moins fortement que M. Vetter.

Il resterait à s'entendre sur le crédit que mérite la tradition. Mais ici les opinions sont parfaitement libres et peut-être M. Vetter serait-il moins affirmatif s'il s'agissait — en dehors d'une Église constituée précisément pour garder le dépôt de certaines vérités, — de l'histoire proprement dite, avec la précision qui la distingue, opposée à la simple transmission des noms, des idées, des légendes. C'est le départ que j'avais essayé de faire. Manifestement la discussion manquerait absolument de base si nous raisonnions sur les temps où l'écriture n'existait pas, mais nous pouvons constater ce que deviennent les faits historiques lorsque la tradition seule est consultée, sans qu'on tienne assez compte de l'écriture.

C'est le cas de l'histoire de l'Orient, telle que tout le monde l'a admise jusqu'au déchiffrement des cunéiformes et des hiéroglyphes. Toute l'histoire de Ninive et de Babylone reposait sur les noms de Sémiramis et de Sardanapale : deux noms qui n'avaient point été inventés, mais le premier était celui d'une déesse, le second, type de la volupté, rappelait la mémoire du plus belliqueux des rois assyriens. Et les Grecs qui nous ont transmis ces contes étaient assurément des gens d'esprit, très soucieux de recueillir sur l'histoire ancienne de véridiques informations. Et encore Chéops est historique, mais qu'a de commun la construction des Pyramides, avec les potins qu'Hérodote n'enregistrait pas sans une défiance que les historiens subséquents avaient oubliée? Sémiramis n'a pas plus de vérité historique que la papesse Jeanne, et Ninive était à peine détruite qu'on ne savait plus comment elle avait fini [1].

1. Au risque de paraître tomber dans le reportage, je note ici un extrait du *Journal des Débats :* « Quelques officiers italiens du 6e régiment des alpins viennent de soumettre des recrues italiennes à la même épreuve qu'avaient fait subir, l'année dernière, à des recrues des environs d'Orléans, deux capitaines de l'armée française. On se rappelle les résultats de cette épreuve en France : les

On sait que des époques relativement récentes sont plongées dans une obscurité complète, faute d'un historien, et on a pu dire sans exagération que nous ne connaissions aucun drame de l'histoire du monde aussi bien que la guerre du Péloponèse, grâce à Thucydide.

Il n'est, hélas, que trop vrai : la première condition pour pratiquer une bonne méthode historique, c'est de ne demander à l'histoire que ce qu'elle peut donner, et, lorsqu'on a mesuré ses lacunes et ses insuffisances, l'aimât-on avec passion, on ne peut que remercier Dieu d'avoir placé l'Écriture sainte et tout le système de la Foi dans une région qui ne dépend pas plus exclusivement de l'histoire que de la philosophie. Son rôle est encore assez beau, mais, si c'est son honneur d'être associée à la Révélation, la Bible ne perd rien de sa dignité pour contenir un peu moins

deux tiers des soldats examinés ne savaient rien de la guerre de 1870. Les trois quarts ignoraient à quel événement se rattachait la fête du 14 juillet. Cet examen n'a pas donné de meilleur résultat en Italie. La première question posée était celle-ci : « Quelle est la capitale de l'Italie? » Sur 364 soldats examinés, 150 n'ont pas su répondre ou ont donné une réponse fausse. 200 soldats n'ont pas su indiquer la capitale de la Lombardie, etc. » (*Débats,* 26 janv. 1904.)

d'histoire qu'on ne le croyait lorsque l'histoire était moins connue.

*
* *

Quelques personnes nous avaient demandé une explication sur les deux manières bien différentes d'entendre la méthode historique appliquée à la Bible dont nous avions dit un mot dans notre Avant-propos; la lettre à Mgr Batiffol [1], ajoutée en appendice, pourra en tenir lieu.

Il va sans dire que cette lettre n'avait pas la prétention d'être une « réfutation en forme du système de M. Loisy ». Le savant exégète, quittant le terrain de l'érudition, a esquissé une vaste synthèse (?) qui touche à tout le développement doctrinal et sacramentaire dans l'Église, comme aux premiers principes de la foi. De cette synthèse, les amateurs indifférents ou sceptiques, aussi bien que les champions les plus ardents du conservatisme, ont tracé un résumé qui en fait une rupture avec le catholicisme traditionnel. Les amis de l'auteur se sont bornés à plaider l'obscurité et les

1. Cette lettre a paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse (Décembre-janvier 1903-1904).

équivoques possibles en insistant sur les intentions de l'auteur que nous supposons aussi bonnes. Il faudrait un courage peu ordinaire et une capacité encore moins commune pour aborder au pied levé tant de questions. Il nous a paru qu'il y avait un peu... d'emballement de la part de l'auteur et d'une partie du public, et nous avons seulement voulu dire qu'il ne nous paraissait pas justifié. Sur le terrain exégétique nous avons allégué des textes assez formels d'après la méthode dite critique ; ces raisons n'ont pas été discutées. Il ne nous restait qu'à classer le système, au point de vue de la critique évangélique, parmi les constructions éphémères qui se succèdent sous nos yeux chez nos voisins. Ce qu'on pouvait prévoir est arrivé. Un critique, qui n'est pas moindre que Jules Wellhausen en personne, ne voit pas trace de parousie dans les paroles authentiques de Jésus !

Cette appréciation est dure, mais, dans une si grave circonstance, pourquoi ne pas dire au public et à M. Loisy lui-même ce qu'on estime être la vérité?

Avec la même franchise nous déclarons nettement que nous aurions beaucoup préféré nous

tenir aux côtés de l'éminent exégète s'il s'était contenté de revendiquer le libre exercice des bonnes méthodes de critique et d'exégèse. Quelque troublée que soit la situation, elle est moins fatale au Catholicisme que la stagnation d'il y a vingt ans. Le pis est qu'on était content de soi, ignorant même ces *irrisiones infidelium* dont saint Thomas affirme qu'on doit se garder.

C'est ici que la sincérité — même au prix d'un scandale passager — vaut mieux que la dissimulation qui perpétue le mal. Toutes les pages qui suivent supposent que la Bible est une matière mixte. Aucun exégète catholique ne peut avoir la prétention de se soustraire au jugement dogmatique de l'Église, mais aucune autorité ne peut soustraire nos productions, pour leur partie scientifique, au jugement des hommes compétents, ni empêcher que ce verdict soit exploité contre l'Église, s'il constate une réelle insuffisance. Ce qu'on débiterait alors sous le nom d'exégèse catholique ferait autant de mal à notre foi que des innovations téméraires, et tendrait à créer un état d'esprit qui ne serait pas digne de l'honneur intellectuel de l'Église. A côté des dogmes de



foi, qui sont la vie de nos âmes et le salut du monde, auxquels il ne faut pas toucher pour les transformer, même d'une main pieuse, les exégètes — non pas l'Église — s'étaient imposé bon nombre de prétendus dogmes historiques et littéraires, fardeau léger pour le moyen âge métaphysique, parce que rien n'est impossible à Dieu, fardeau déjà pesant au temps de la Renaissance, que le Protestantisme a mis allègrement sur ses épaules pour échapper à l'autorité pontificale, mais de plus en plus lourd parce qu'il s'augmentait des solutions plus ou moins heureuses des commentateurs, et décidément intolérable pour un siècle initié à la connaissance de l'ancien Orient. C'est sur ce point qu'il convient de faire la lumière, et d'écouter la critique. Encore y faut-il des ménagements infinis; qui dit critique dit prudence et circonspection; mais il est bon qu'on sache que nous avons toute liberté pour mettre à profit les connaissances du temps.

Léon XIII, en créant la commission biblique, et Pie X, en organisant le doctorat en Écriture Sainte, ont évidemment voulu que les études se meuvent dans le double esprit de respect du

dogme et d'égards envers les travaux solides et consciencieux. Tous les catholiques croient cette conciliation possible; l'avenir la montrera réalisée.

Jérusalem, mars 1904.

LA MÉTHODE HISTORIQUE

SURTOUT A PROPOS

DE L'ANCIEN TESTAMENT

PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'EXÉGÈSE CRITIQUE ET LE DOGME ECCLÉSIASTIQUE.

Messieurs,

Tout demeure, même en Occident, tout change, même en Orient. C'est l'éternel problème que la nature résout en se jouant. Elle fait sortir des êtres nouveaux de ses entrailles fécondes sans que l'enchaînement de l'ordre soit troublé. Ainsi en est-il du développement de la société elle-même. Mais cette transformation, dans la société, ne va pas sans convulsions douloureuses; les intérêts lésés par l'enfantement de choses nouvelles sont ceux d'êtres qui peuvent souffrir. Dans l'ordre des idées, et plus encore s'il s'agit d'idées qui touchent

aux croyances, l'ébranlement, s'il est moins sensible, n'en est pas moins profond. Ce début ne paraîtra pas trop solennel, si vous vous rappelez que j'ai entrepris de vous parler de la Bible, ce livre auguste, et de l'exégèse nouvelle, cette méthode que plusieurs jugent dangereuse.

Avant de commencer, vous me permettrez de me mettre sous le patronage du glorieux docteur de l'ordre de S. Dominique, S. Thomas d'Aquin. Ce qu'il représente aujourd'hui pour nous, c'est le poids vénérable d'une tradition déjà ancienne. Ce qui frappa surtout ses contemporains, ce fut l'extrême nouveauté de sa doctrine. Guillaume de Tocco, son biographe autorisé, reflète bien cette impression en employant huit fois le mot nouveau pour caractériser sa manière. « *Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi cœpisset [esse] judicii, ut non dubitaret, novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare* [1] ».

Vous l'entendez, ce sont de nouvelles questions

1. *Acta Sanctorum VII martii*, n. 15, apud MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. LXI.

qui se présentent, et S. Thomas les résout d'une manière nouvelle et par des arguments nouveaux; on devait donc reconnaître de son temps qu'il y avait là de la nouveauté, établie sur des raisons nouvelles, et on concluait que Dieu l'avait donc éclairé d'une lumière nouvelle, pour qu'il n'ait pas hésité à proposer, avec tant d'assurance, les nouvelles opinions que Dieu avait daigné lui inspirer dans leur nouveauté. C'est de la tautologie, du verbiage, mais il est expressif. Un particulier serait impertinent et téméraire à s'imaginer qu'il a reçu de Dieu des lumières nouvelles, mais on ne serait pas moins mal inspiré en niant le progrès de la doctrine, qui ne peut se faire sans nouveautés. Lorsqu'un mouvement se produit, représenté par des hommes consciencieux et soumis à l'autorité de l'Église, le reproche de nouveauté n'est décisif qu'en matière de dogme; personne n'a le droit d'interdire à l'Esprit-Saint de répandre sur l'Église de nouvelles lumières sous prétexte que les Anciens ont tout vu et tout dit.

Cette réaction cependant ne manque jamais de se produire et elle est ordinairement justifiée par les excès des novateurs. Au temps de saint Thomas, ces novateurs trop hardis étaient les péripatéticiens purs qui menaçaient d'entraîner les esprits vers un positivisme sans élévation morale et dépourvu de sentiment religieux. Saint Thomas

combattit ces tendances; pourtant il comprit que le plus sûr moyen de prévenir le péril et même de faire avancer la doctrine, c'était de mettre au service de la vérité les bons éléments qui sont souvent contenus en germe dans une activité intellectuelle prolongée; il s'est emparé de tout ce qu'ils avaient de solide. Le vieux parti conservateur ne vit dans le péripatétisme montant que la négation radicale, et le péripatétisme modéré ne lui parut qu'un concessionisme dangereux pour la foi. Quand on cède sur un point, sait-on bien où cela mène? Emprunter quelque chose aux ennemis de l'Église, n'est-ce pas introduire l'ennemi dans la place? On s'écria que la piété elle-même était mise en péril par le nouveau système. On détermina enfin que la condamnation des doctrines adverses ne sortirait tous ses effets que si on y englobait S. Thomas lui-même; cette condamnation fut portée le 7 mars 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris, et il se trouva un dominicain, Robert Kilwardy, archevêque de Cantorbéry, pour accentuer la condamnation contre Thomas le 18 mars de la même année.

Il était nécessaire de rappeler ces faits. Nous ne pouvons plus nous représenter les saints sans leur auréole, et leur doctrine nous apparaît toujours comme un rayon bienfaisant qui a lui sur un monde charmé.

Ils ont eu leurs difficultés, et la lutte contre les ennemis du dehors n'a pas toujours été le principal objet de leurs secrètes angoisses. Mais s'ils ont passé par ces épreuves sans y succomber, si les dissensions momentanées se sont fondues dans un accord général, c'est que les mêmes principes de la foi servaient à tous de lumière, avec la même autorité suprême du Chef de l'Église pour tout déterminer. Telle doit être encore notre règle.

Sur les principes nous sommes tous d'accord. Ils ont été posés par Vincent de Lérins avec une précision que l'Église a faite sienne au Concile du Vatican [1].

Lorsqu'il sagit de la substance du dogme catholique, nous nions résolûment qu'il puisse y avoir progrès à le changer ou à l'entendre dans un sens autre que celui de l'Église. Les choses sont ici si claires, qu'il suffit peut-être de les exposer nettement pour éviter tout malentendu. Ce qu'on pourrait nous proposer, notez-le bien, c'est un progrès religieux, une religion plus parfaite. Or si le mot religion signifie quelque chose, il marque des rapports avec Dieu. La religion a pour

1. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiæ, ætatum et sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia ; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.

but de nous rapprocher de Dieu; la plus parfaite est celle qui nous unit à lui davantage. Quand l'union est telle que l'esprit ne peut en concevoir de plus intime, je pense que nous avons atteint l'absolu et le définitif autant que l'homme est capable d'y participer. Ce que la religion nous propose de croire, c'est que Dieu s'est uni à la race humaine par l'Incarnation, qu'étant incarné il s'unit à nous par l'Eucharistie pendant cette vie, que s'unissant encore à nous par la grâce, il nous offre d'être unis avec lui par la gloire en pénétrant dans la vue même de sa nature insondable. Il semble qu'il suffit de réciter ces termes pour reconnaître qu'il est impossible d'aller plus loin dans l'ordre religieux. Ce qu'on peut dire, c'est que c'est trop beau, que c'est de l'idéal, non du réel, que c'est une chimère: personne ne peut proposer rien de plus à moins de supprimer l'une des conditions du problème : une race humaine qui désire se rapprocher de Dieu. Ceux qui ne veulent plus croire doivent donc dire simplement que, durant des siècles, l'humanité a fait fausse route en s'occupant de religion, et que la forme religieuse la plus parfaite n'étant qu'un rêve, il ne reste plus qu'à briser la dernière idole, l'idée d'un dieu personnel, et à renoncer une bonne fois à toute religion. Cela serait franc, et net. Mais on aime à colorer ce beau résultat du nom de progrès. Qu'on dise alors pro-

grès de la pensée dans le sens de l'émancipation et non progrès religieux.

Et cependant, tel est encore l'ascendant de la religion traditionnelle, si évidents sont les bienfaits que le Christianisme porte avec soi, si puissant l'attrait qui nous attire vers Dieu, que le protestantisme ne veut pas ou n'ose pas rompre avec Jésus-Christ ni avec Dieu. Le progrès consistera donc à atténuer le dogme dans le sens rationnel, à mitiger ce qui serait au-dessus de nos forces, et la transaction, entre le legs des anciens âges et les aspirations modernes, se fera par la critique. C'est à elle qu'on demandera de prouver que Jésus n'est pas responsable du dogme catholique, ni même de ce qui reste de dogme parmi les protestants. L'histoire doit lui servir de complice dans ce véritable tour de passe-passe, et ce qui en assurera le succès, c'est qu'on attirera ailleurs l'attention du public : l'Église sera la grande coupable. Dans le monde protestant, on est accoutumé depuis longtemps à entendre dire qu'elle n'a jamais compris l'Écriture, qu'elle l'interprète à sa façon, qu'elle n'est jamais embarrassée pour y trouver ses dogmes, qui évoluent avec le temps au gré de la crédulité des fidèles... De sorte qu'on est tout prêt à admettre que l'Église n'a jamais rien compris à la vérité religieuse dont elle se croyait dépositaire, et nos contempo-

rains trouvent tout simple que la critique historique leur dise enfin en quoi consiste le vrai Christianisme, celui de Jésus.

Mais il est un fait plus étrange : c'est qu'on ait essayé de faire pénétrer ces doctrines dans l'Église elle-même, avec la prétention de ne pas manquer au respect qui est dû à cette Mère.

Les feuilles publiques affectent de parler à mots couverts d'ecclésiastiques intelligents, bien décidés à rester dans l'Église, mais sans partager ses dogmes, ou du moins sans leur donner le sens traditionnel. L'Église ne serait plus pour eux qu'une grande institution de concorde et de charité, de respect et de discipline. On l'aime pour ses œuvres de bienfaisance, non pour sa foi. Quelques noms ont été prononcés, et, pour quelques-uns, c'est une injure contre laquelle ils ont protesté. Mais que cette disposition d'esprit si douloureusement lamentable se rencontre parfois, c'est ce que prouve l'issue finale de quelques cas trop connus. Car tous ne peuvent pas se contenter d'une situation aussi fausse, et, tant que l'Église sera composée de fidèles, on ne peut loyalement en être quand on a perdu la foi.

Il n'est pas toujours facile d'indiquer la cause de ce mal. Le Kantisme, assez répandu, assure-t-on, même dans les rangs du clergé, paraît être la principale. Le R. P. Fontaine, qui s'est fait l'ad-

versaire résolu de ces tendances, y ajoute la faiblesse des études ecclésiastiques, et Mgr Le Camus appuie ce grief de toute son autorité. Parlant de ceux qui s'effraient du péril et qui en accusent à tort la science, il s'exprime ainsi :

« Cette naïveté devient toutefois injustement agressive quand elle va jusqu'à accuser la science d'être un danger pour nos prêtres et d'engendrer la série toujours croissante des désertions ou, pour employer le mot reçu, des évasions dans le clergé. N'est-ce pas, au contraire, l'enseignement insuffisant du séminaire qui explique certaines défections, rares sans doute, mais survenant en dehors de la cause, la plus commune de toutes, je veux dire le cœur du pauvre prêtre, amolli par le désœuvrement, troublé par l'ignorance, et livré aux passions de la chair, souvent parce qu'il n'y avait pas dans sa tête ce qui fait germer les nobles et salutaires passions de l'esprit [1]? »

On a prétendu aussi rendre responsable de ces défections — la critique biblique elle-même. Si vraiment il existait dans l'Église une école de

1. *Lettre sur la formation ecclésiastique de ses séminaristes*, Paris, Oudin, 1902. — Le respect envers l'illustre auteur ne nous permet pas de protester contre le mot de séminaire; cependant les séminaires ne peuvent donner une culture scientifique complète, même dans les sciences ecclésiastiques seules; et ne serait-il pas à propos de profiter des instituts qui ont été fondés tout exprès pour les études spéciales?

prêtres revendiquant pour la critique l'autonomie absolue de leurs méthodes et de leurs affirmations, ne tenant aucun compte dans leurs libres recherches des définitions et de l'autorité de l'Église, ce ne serait point là une infiltration protestante, mais une véritable voie d'eau, selon l'énergique expression de Mgr Isoard. Heureusement ce phénomène n'a point été constaté.

Pour nous, si nous ne déclarons pas plus souvent notre filiale soumission aux enseignements du Vicaire de Jésus-Christ, c'est qu'une certaine pudeur empêche parfois de manifester les sentiments les plus intimes de l'âme. Aujourd'hui même mon intention n'est pas de me répandre en protestations. Les règles que les catholiques sont tenus d'observer sont connues. Je n'ai pas à prouver l'existence de ces principes et leur caractère obligatoire; je voudrais bien plutôt montrer combien elles sont sages, conformes à la bonne méthode historique, et en même temps comment la critique actuelle, loin d'ébranler l'autorité de l'Église, a bien plutôt mis dans une meilleure lumière la solidarité de l'Écriture et de l'Église.

Il va sans dire d'ailleurs que nous ne prenons à partie personne et que nous ne prenons le parti de personne. Ce qui importe ici, c'est la doctrine. Nous ne prétendons ni incriminer la hardiesse des uns, ni blâmer l'indolence intellectuelle des autres.

Hélas! ayons des buts, mais n'ayons pas de cibles.

La critique biblique, telle qu'elle peut et doit être pratiquée parmi nous, selon la méthode historique, c'est tout notre but.

Il serait oiseux d'exposer les titres et les prétentions de la critique en général. On a toujours admis qu'elle pouvait et devait s'appliquer à l'Écriture sainte; elle a même pris alors le nom de critique sacrée. La division du travail qui s'impose de notre temps a introduit la distinction commode de critique textuelle, critique littéraire, critique réelle. La critique textuelle s'efforce de reproduire le texte primitif, tel qu'il est sorti de la plume de l'auteur d'un livre. La critique littéraire demande à l'auteur quel genre il a entendu choisir; s'il est poète, moraliste ou historien; s'il a été témoin oculaire ou s'il a suivi des sources; si ces sources étaient écrites ou un simple témoignage oral; s'il a refondu sa matière, ou s'il s'est contenté d'abréger ou de compiler. La critique réelle s'attaque à l'objet même du livre, discute sa véracité, s'il s'agit d'histoire, non pas seulement d'après les garanties qu'il paraît offrir de sincérité et de bonne information, mais d'après ce que nous savons de certain en histoire; s'il s'agit de doctrines, elle en pèse le sens et la portée. C'est, je pense, ce que nos voisins d'outre-Rhin et d'outre-Manche nomment *critique supérieure*. Mais il faut en prendre

son parti, aucune de ces critiques ne doit être exercée dans un isolement complet. On peut laisser à un spécialiste le soin de colliger les variantes, à un historien la tâche d'accumuler les matériaux. L'exégète, à tout le moins, devra se rendre compte des trois phénomènes qui s'éclairent mutuellement, de la transmission du texte, de la composition littéraire, du milieu historique et doctrinal. C'est à savoir unir ces divers éléments que consiste en réalité la critique supérieure.

Ceci posé ou plutôt rappelé brièvement, je dis que le premier devoir de la critique biblique est d'être soumise à l'autorité de l'Église catholique. Et cela résulte nécessairement du principe même de la Révélation.

L'homme est invinciblement et toujours, et même aujourd'hui, malgré certaines apparences, tourmenté du désir de prendre position par rapport au divin, et, pour peu qu'il conserve une lueur de bon sens, cette position vis-à-vis du divin est la soumission et le respect, c'est-à-dire la religion. Aussi la religion est-elle partout. Mais trop souvent elle est accompagnée d'erreurs lamentables, et les esprits clairvoyants et honnêtes qui s'en aperçoivent, attristés, découragés, se renferment, malgré les secrets désirs de leur âme, dans l'agnosticisme.



Il faudrait bien plutôt reconnaître que nos aspira-

tions et nos difficultés sont la preuve évidente du besoin que nous avons du secours de Dieu. Ou toutes les religions sont une chimère décevante, ou il faut demander à Dieu quelle religion nous devons pratiquer, c'est-à-dire prier le Très-Haut de fixer lui-même les rapports qu'il voudra bien entretenir avec nous. C'est la Révélation. D'autre part, et aujourd'hui moins que jamais, la raison n'est pas portée à admettre une intervention continuelle de Dieu par voie exceptionnelle et miraculeuse. La Révélation une fois complète, arrivée à cette forme absolue dont nous avons parlé, sera déposée dans l'humanité sous la forme sociale de l'Église. Pour que ce précieux dépôt nous soit utile, il faut qu'il soit bien conservé. C'est l'assistance de l'Esprit-Saint à l'Église, et cette assistance se portera sur la Révélation, qu'elle soit transmise de vive voix ou contenue dans des livres. Voilà ce que nous avons appris au catéchisme, et nous le jugeons encore juste et opportun, digne de la sagesse et de la bonté de Dieu, proportionné à notre nature.

C'est une sujétion, il faut le reconnaître, mais combien plus rationnelle que l'esclavage des textes! Ici l'histoire nous est garante de l'avenir. Elle fait vraiment la lumière. Il n'y a pas lieu de craindre que l'Église s'écartera de sa pratique ancienne. Or il est peu de pages plus honorables pour l'es-

prit humain que l'intervention du magistère de l'Église en matière d'interprétation biblique. L'autorité du texte biblique s'est imposée dès le début à la conscience chrétienne, c'est un fait. Il est certain par l'histoire que presque toutes les tentatives qui ont été faites jusqu'à nos jours pour imposer aux simples des systèmes plus ou moins bizarres, se sont appuyées sur l'Écriture sainte — et il est encore certain que c'est en rejetant ces interprétations que l'Église a sauvé le bon sens en même temps que la liberté des âmes. Et cela va du gnosticisme, où Harnack a si bien reconnu une école d'exégèse, jusqu'au protestantisme de Calvin qui asservissait les consciences, au nom de la parole de Dieu, à des dogmes que le protestantisme moderne répudie avec tant d'énergie, en particulier sur le péché originel et la prédestination. Non, il n'est pas d'esclavage plus lourd que celui de la lettre lorsqu'il s'agit de la vérité religieuse. A la lettre qui tue, saint Paul opposait déjà l'Esprit qui vivifie. Cet esprit, c'est sans doute avant tout l'Esprit-Saint qui assiste l'Église, mais c'est aussi la raison naturelle.

On se représente trop volontiers les théologiens comme siégeant dans un Olympe doctrinal d'où ils foudroient les pauvres mortels. Les théologiens vivent sur la terre; ils sont profondément remués comme les autres par les courants qui agitent l'opi-

nion. Ils suivent le mouvement général de la raison et ne se soucient pas d'opposer à ses vues légitimes un texte étroitement compris. C'est la garantie de la liberté humaine, c'est l'avantage d'une autorité vivante sur une autorité de papier; grâce à cet organisme le catholicisme est toujours en harmonie avec les hommes qui marchent : il évolue.

Précisément, nous dit-on, il évolue. Le mot est lâché. S'il évolue pour ne pas rompre avec le progrès de la raison, il ne conserve donc pas fidèlement la pensée des ancêtres, et l'immobilité dogmatique dont il se vante n'est qu'un leurre.

Messieurs, je ne puis résoudre ici ce grave problème dans toute son ampleur; j'y reviendrai en partie dans ma seconde conférence. Je veux surtout mettre en relief les rapports de l'Écriture et de l'Église.

Je l'ai déjà dit : l'Église affirme qu'elle n'a jamais varié dans l'intelligence essentielle des dogmes, et elle entend se maintenir sur ce terrain. On lui propose une voie nouvelle; elle refuse d'y entrer. Elle a parfaitement conscience que de ce jour elle cesserait d'être une société religieuse, dépositaire d'un dépôt divin, pour devenir un théâtre de discussions, presque un club. Et quand on lui offrirait la présidence de toutes les œuvres de charité, elle sait que la foi est le lien de la charité et sa racine.

Cette fermeté dans son attitude, malgré les troubles de l'heure présente, n'est que la forme traditionnelle de sa fidélité dans le passé. Si elle a changé, c'est donc sans s'en rendre compte. Mais alors le changement était insensible, et si ces changements insensibles sont en effet la loi de la nature, on ne peut les supposer dans l'ordre de l'esprit, précisément lorsque des monuments écrits sont les témoins des idées anciennes. Ainsi donc, sans même alléguer ici le motif fondamental de l'assistance divine, on voit quelle merveilleuse harmonie est établie en fait entre l'Église et l'Écriture. On nous enseigne que si l'Écriture disparaissait, l'Église serait encore la maîtresse infaillible de la vérité. Nous le voulons; mais en présence d'un don de Dieu, il est peut-être plus à propos de le recevoir avec reconnaissance et d'en profiter de toute notre âme que de le négliger sous prétexte qu'il n'est pas absolument nécessaire.

L'Écriture est un moyen choisi par Dieu pour assister son Église, et pour assurer l'équilibre parfait de ses mouvements.

D'une part, l'Église, société vivante, se meut avec l'humanité, évolue, progresse, n'est jamais rivée, en dépit de la raison, à la lettre obvie d'un texte mal entendu. D'autre part, les textes demeurent, avec leur autorité. Une évolution aveugle est arrêtée par la salutaire barrière des Écritures,

qui attestent fortement, et au nom de Dieu, la foi de l'Église primitive.

Aussi les théologiens qui étudient le dogme actuel ne doivent-ils jamais perdre de vue les textes où le dogme de l'ancienne Église se reflète avec sa sincérité génuine; et, de leur côté, les exégètes gagneront beaucoup à ne jamais s'écarter de l'autorité de l'Église. C'est sur quoi je dois insister.

Il est d'abord constant pour tout le monde que la matière est mixte et qu'on ne peut avoir la prétention de traiter un livre qui contient des vérités de foi comme s'il s'agissait d'un livre ordinaire où le risque est médiocre et où chacun répond pour soi.

La raison en est que la foi que nous professons dépend d'une révélation contenue dans l'Histoire, et qu'il est impossible de les séparer tout à fait. En matière de critique textuelle, on ne peut, sans atteindre la foi, préférer le texte du manuscrit syriaque du Sinaï, si du moins on l'entend dans ce sens que Jésus est vrai fils de Joseph. En matière de critique littéraire, il y aurait de graves inconvénients à prétendre que le quatrième Évangile s'est inspiré uniquement de Philon, en raccordant son Logos à Jésus de Nazareth par un pur artifice littéraire. Et quel chrétien pourrait soutenir au nom de l'histoire que Jésus n'est pas mort sur la Croix?

On répondra que ce sont là des excès dont rougirait une critique sensée. Ce n'est pas pour un pareil usage qu'on demande la liberté et l'autonomie, et, d'une critique raisonnable, il n'y a rien à craindre. — Nous le concédons volontiers. Si donc vous pouvez garantir que votre critique sera toujours conforme à la droite raison, prenez la liberté et usez de l'autonomie! Quel chrétien pourrait craindre qu'une critique rationnelle soit jamais un danger pour la foi? Mais songez aux aberrations sans nombre d'une critique qui se disait si sûre d'elle-même, aux systèmes culbutés par d'autres systèmes. Il faut se prémunir contre ce péril, puisque nous côtoyons sans cesse ce qui est inconnaissable à la seule raison, et nous préserver des divagations du sens subjectif en matière divine.

Une très large liberté ne nous fait pas défaut. Nous poursuivons nos études, qui sont mixtes, sous une double lumière, de la Révélation et de la raison, sans que la raison affirme rien contre le dogme, mais sans que la raison se sente gênée dans sa recherche par une conclusion positive toute faite, à moins qu'il ne s'agisse d'un de ces cas très rares où le sens du texte est positivement défini. Et même dans ce cas la critique pourrait suivre ses méthodes propres[1].

1. C'est ainsi que le P. Cornely, auteur classique, après avoir

Dans ces conditions l'obéissance n'est pas un esclavage irrationnel, précisément parce que le fait surnaturel est une partie de notre étude, et que nous n'en avons pas reçu de Dieu la révélation particulière.

Mais je dis de plus que nous suivons une excellente méthode en pratiquant la critique sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Église, parce que la règle même de la critique, c'est de tenir compte du milieu, et que l'Église est précisément le milieu où a paru l'Écriture.

Voyons d'abord la critique textuelle. L'Église ne songe pas à garantir l'intégrité et l'authenticité absolue du texte; on peut même dire que sur ce point on ne se plaint pas trop du manque de liberté. Mais s'il s'agissait d'un texte doctrinal, serait-ce prudent de le recevoir contre l'autorité de l'Église? Serait-ce d'un bon critique d'admettre comme génuine la leçon du sinaïtique Lewis, à supposer qu'elle compromette la conception surnaturelle de Jésus? Je ne parle même pas de l'opposition de tous les autres endroits. Je dis qu'un pareil texte n'a pas pu naître dans l'Église à l'origine. Nous ne devons en effet jamais perdre

cité dans son Introduction le texte de S. Paul aux Romains sur le péché originel (Rom. v, 12) comme défini directement par l'Église (Introductio, I, p. 589), dans son commentaire de cette épître écarte la traduction *in quo* récitée par le Concile d'après la Vulgate (Commentaire, *ad h. loc.*).

de vue les rapports réciproques de l'Écriture avec l'Église, de l'Église avec l'Écriture. Un texte authentique des Apôtres faisait loi, mais par cela même il devenait donc la foi de l'Église. Un texte dont l'authenticité n'était pas certaine, — à supposer qu'il pût prévaloir, comme l'admettent certains critiques, — c'était donc qu'il était conforme à ce qu'on croyait déjà. L'évangile de Pierre n'est pas devenu canonique. Le nom seul ne suffisait pas: à preuves tant d'apocryphes. On prétendra que les Apôtres ont pu se contredire sur les points fondamentaux. C'est le système de Baur. Il est condamné, parce qu'alors la division eût persisté, l'accord qui s'est, de fait, établi, serait inexplicable. Nous raisonnons toujours sur les grandes lignes de la foi, dans l'hypothèse où l'on voudrait introduire dans le texte soi-disant primitif ce que l'Église considère comme une hérésie. Car pour le reste il importe moins, et l'on ne peut exiger qu'on préfère, dans une édition critique, un terme ou une virgule qui donnera au texte un sens plus dogmatique ou qui fournirait à un dogme un texte de plus. Ne pas s'écarter du dogme n'est pas synonyme de faire en faveur du dogme du zèle inopportun. Il est bien entendu d'ailleurs, que l'autorité ecclésiastique agit sagement en mettant à l'usage des fidèles une édition officielle à laquelle personne,

sans une usurpation ridicule, ne peut prétendre rien ajouter ou rien retrancher. Par ce fait seul, un passage fait partie de son enseignement authentique, sans qu'elle prétende imposer à tout le monde les résultats de sa critique textuelle, qu'elle déclare, par l'organe de Clément VIII, susceptibles d'amélioration.

Lors donc que nous répugnons invinciblement, simplement comme critiques, à admettre un texte contraire au dogme actuel de l'Église, nous tenons compte de deux impossibilités morales, ce qui est la loi même de la critique. Si ce texte est authentique, l'Église a donc changé sur un point important, malgré un texte formel qu'elle avait d'abord accepté et qui fût devenu sa règle ; ou bien vous donnez comme authentique un texte que l'Église n'a jamais accepté. Dans les deux cas on peut dire que l'impossibilité est absolue, si on songe à la date de nos manuscrits. Tout ce qu'on peut concéder ici, c'est que le scrupule dogmatique est devenu avec le temps plus impressionnable et plus intolérant. On a adouci des termes qui ne paraissaient pas assez respectueux pour la divinité ou assez conformes à la stricte exactitude des formules dogmatiques. Nous ne songeons pas à le nier. C'est une enquête à poursuivre. Mais si ces exigences n'existaient pas dès le début, si l'Église, encore sous la main des apôtres, avait plus de réceptibi-

lité doctrinale, si elle ne songeait pas à réagir contre les textes, à les recenser ou même à les corriger, nous insistons sur l'autre côté de l'argument. Elle se serait donc assimilé le dogme proposé, et rien n'aurait pu prévaloir contre cette impression première, à l'époque, nécessairement tardive, des recensions inspirées par la critique ou par le souci de l'orthodoxie.

On devra raisonner de la même façon en matière de critique littéraire ou réelle.

Disons même que les derniers travaux n'ont fait qu'accentuer davantage l'étroite solidarité que Dieu a mise entre l'Écriture et l'Église. Le premier assaut de la critique fut brutal. On fut également froissé en France du ton décisif de Baur et des combinaisons subtiles de Strauss, allant par des voies diverses au même but, faire des Évangiles des ouvrages sans autorité parce que de composition tardive. Quand on insinue que l'Église n'a pas su défendre ses positions contre les attaques de la critique, on oublie que sur ce point la critique a dû reculer. Nos apologistes ont relevé, non sans solidité, la sincérité manifeste des évangélistes, l'impossibilité de les faire descendre assez bas pour laisser au syncrétisme ou au mythe le temps de naître. On a donc reconnu leurs titres, même outre-Rhin, mais quoique l'examen n'ait pas été favorable à Baur, on ne peut affirmer que les

choses sont demeurées dans le *statu quo ante bellum.* L'enquête elle-même a permis de pénétrer plus avant dans le secret de la composition des écrivains du N. T. et de mieux déterminer la cote personnelle dans leur travail. Certains résultats sont donnés comme définitifs ; il y aura lieu de se demander comment ils s'accordent avec l'autorité de l'Église. A-t-elle une tradition ferme sur les auteurs des Évangiles, sur leur travail littéraire, sur les éléments personnels de leur œuvre lorsqu'ils reproduisent les paroles de Jésus? Tout ici est d'une suprême importance. Prétendre que le livre étant inspiré et donc de l'Esprit-Saint, l'auteur importe peu, c'est oublier qu'il ne s'agit plus ici, comme dans le cas où se plaçait S. Grégoire, du livre de Job, poème sublime dont la date est indifférente, mais des témoins des miracles et de l'enseignement de l'Auteur même de notre foi. Et d'autre part il ne faut pas oublier qu'ici comme ailleurs l'Église s'attache avant tout à la substance des choses. La critique estime que l'évangile canonique de S. Matthieu a été écrit en grec ; une tradition ancienne rapporte que l'apôtre Matthieu écrivit son évangile en araméen. Ce n'est donc point le même ouvrage. On ne peut recourir à l'échappatoire d'une traduction. Mais la critique admet volontiers un original sémitique, source partielle des

évangiles de S. Matthieu et de S. Luc. Elle ne saura jamais très exactement en quoi consistait cet évangile ; elle ne prouvera jamais que son auteur n'a pu être l'apôtre Matthieu. Il n'est donc pas impossible d'imaginer un accord entre la critique et la tradition, et il serait bien peu sage de s'écarter ici de l'autorité de l'Église ancienne. Après S. Matthieu on attaque surtout S. Jean. Mais ici les auteurs catholiques sont loin de se rendre, parce que les preuves alléguées contre l'authenticité apostolique sont loin d'être décisives. Il y a là une difficulté psychologique qui demeure, quel que soit l'auteur de l'évangile, apôtre ou presbytre ; elle est la même à vingt ans près. Il faudrait savoir tant de choses pour préciser ici ce qui est moralement possible ou même probable, qu'il serait téméraire de conclure contre une vénérable tradition [1].

Quelle que soit l'importance de ces questions d'authenticité, elles le cèdent à des problèmes moins connus, plus délicats et surtout plus complexes. Je veux parler de la composition littéraire des Évangiles. La longue étude suscitée par l'école de Tubingue a tourné contre elle, parce qu'on a reconnu que les évangélistes n'avaient pas écrit des pamphlets doctrinaux, des ouvrages de tendan-

1. Ces questions ont été traitées avec un tact parfait dans l'ouvrage de Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*.

ces, mais « des mémoires », comme disait S. Justin, en s'efforçant de puiser aux bonnes sources, souvent même en recourant aux documents écrits. Et cependant on a cru discerner, précisément parce que les sources étant les mêmes, l'emploi en était différent, que chacun poursuivait un but qui devait donc forcément donner à sa pensée son caractère et son empreinte. Cela est en tout cas manifeste pour S. Jean, dont Clément d'Alexandrie avait reconnu le caractère pneumatique, c'est-à-dire inspiré de préoccupations doctrinales qui pénètrent la trame même des faits. Cet aveu est pour dérouter ceux qui, pour mieux réfuter Baur, avaient tant insisté sur la candeur des Évangélistes et les auraient volontiers représentés comme de simples miroirs réflecteurs. Mais s'ils n'étaient que cela, S. Augustin n'aurait pas eu tant de peine à les concilier entre eux lorsqu'ils racontent les mêmes faits et redisent les mêmes paroles.

Y a-t-il donc ici danger sérieux pour l'argumentation dogmatique? Non, mais il faut reconnaître un certain déchet des opinions reçues, déchet compensé par une vue plus claire du grand fait que je cherche à mettre en lumière, la nécessité d'interpréter l'Écriture d'après l'Église.

La perte sèche n'est que pour les protestants conservateurs. Dans l'Évangile de S. Luc, qui ne se

donne pas pour témoin oculaire, nous gagnons à constater qu'il a employé des sources écrites, plus anciennes, peut-être, que l'évangile le plus ancien, d'après la tradition la plus favorable; mais nous ne pouvons nier qu'il se place au point de vue des gentils auxquels il s'adresse, et que ce souci seul l'oblige parfois à donner aux faits une physionomie spéciale. Si notre S. Matthieu a été écrit en grec, quoiqu'en substance d'après le S. Matthieu araméen, nous ne pouvons insister sur chaque détail en rappelant que Matthieu l'Apôtre a vu tout cela de ses yeux. Mais il demeure absolument certain que cette manière particulière aux Apôtres dont on peut à peine percevoir la saveur dans les Synoptiques, qui est si sensible dans S. Jean, est conforme à la doctrine de l'Église telle qu'elle se conservait et se développait dans son sein. Dans S. Luc, on voit déjà s'esquisser les traits d'une communauté de gentils, dans S. Jean, c'est la divinité de Jésus qui donne à tout son sens et sa sève. Ils reflètent moins directement la parole matérielle de Jésus, telle qu'elle est sortie de ses lèvres, mais nous savons mieux ainsi comment elle a été reçue de ses disciples. Il faut de bon cœur renoncer à l'impossible. Puisque Jésus n'a pas lui-même fixé son enseignement par écrit, il était impossible que les termes en fussent toujours conservés d'une façon mathématique. Ceux des évangélistes sont



en partie empruntés à l'Église et rendus à l'Église; elle les fournit et elle les accepte; l'auteur lui-même y a mis de sa pensée, mais l'Église y reconnaît la sienne qu'elle sait être celle de Jésus. Et c'est pour cela aussi que S. Augustin ne croyait à l'Évangile que d'après l'autorité de l'Église, et c'est de nos jours, à l'occasion de ces progrès de la critique, que le chanoine anglican Gore a écrit : « Il devient, pouvons-nous peut-être dire, de plus en plus difficile de croire en la Bible sans croire à l'Église [1]. »

Il est vrai que quelques-uns, au nom de la critique, ne croient plus ni à l'une ni à l'autre. Si la parole du chanoine Gore est vraie, c'est à quoi aboutira forcément le protestantisme. On ne l'avait jamais aperçu aussi clairement que depuis l'apparition du livre célèbre de M. Harnack, *l Essence du Christianisme.*

L'essence du Christianisme, c'est la vraie pensée de Jésus. Jean ne l'a pas comprise, son Logos a même tout embrouillé. Paul ne l'a pas comprise, il avait l'esprit trop féru de rabbinisme. Les Synoptiques ont l'âme plus transparente; pourtant on n'en voit pas toujours le fond. Voilà la critique historique dans toute son indépendance, exercée par un savant dont on avait admiré la modération en

1. *Lux mundi*, p. 283.

matière littéraire. Et en effet, il est toujours possible que la pensée d'un grand homme n'ait pas été saisie dans les dernières nuances. Ni Platon, ni Xénophon n'ont exprimé toute l'âme de Socrate; Xénophon, ce seront sans doute les Synoptiques, Platon sera son S. Jean. Nous avons nous-même admis comme canon que les paroles et l'enseignement de Jésus ont pris nécessairement sous chaque pinceau une teinte particulière. Mais précisément parce que le peintre est porté à faire prévaloir sa cote personnelle, lorsque plusieurs peintres reproduisent les mêmes traits, c'est donc qu'ils sont entraînés par la réalité objective. Et ici les peintres ce ne sont pas seulement les quatre évangélistes, comme l'ont montré nos apologistes; c'est surtout cette foule obscure qui a gravé dans sa mémoire cet enseignement et qui a reçu cette empreinte. Dans cette collectivité il y a trop peu d'art créateur pour exagérer la cote personnelle; elle est le meilleur garant de la fidélité du portrait qu'elle a reconnu. S'émanciper de ce principe, faire abstraction de ces traits généraux, c'est se mettre hors de la critique aussi bien que de la loi ecclésiastique. On en arrive à tracer le portrait d'un Jésus qui n'appartient même plus à l'histoire, tant il est placé en dehors de l'Église de son temps, qu'il s'agisse de l'Église juive ou de l'Église chrétienne, d'un Jésus qui est demeuré muet sur la vie



future, dont avait dû l'entretenir le moindre rabbi ergotant dans les parvis d'Israël.

Il semble que je sors de la question puisque j'ai posé en principe au début la nécessité de se conformer à l'enseignement dogmatique actuel, et que je parle maintenant de l'Église contemporaine du N. T. Mais je suppose toujours que l'Église n'a pas varié essentiellement, et j'étais précisément arrivé à un point qui le met bien en lumière. Car Harnack ne prétend nullement que l'Église a mal compris le dogme fondamental de la divinité de Jésus. Il en est réduit à soutenir que c'est Paul, que c'est Jean qui ont mal compris, et dès lors l'Église a donc bien interprété les textes. Avec une sagesse vraiment divine, l'Église a pris ici une position moyenne dont les Protestants ne comprennent pas toujours les avantages. Elle ne prétend pas que tous ses dogmes actuels soient dans l'Écriture, même dans leur germe premier, si par germe on entend une formule précise qui contienne vraiment le sens du dogme. Et par là elle enlève à ses théologiens la tentation de forcer le sens du texte pour y trouver le dogme, même avec ses formules actuelles. Si parfois quelques-uns cèdent à cette tentation, ce n'est point l'Église qui les y pousse; elle est indemne de tout reproche à ce sujet. Mais elle a conscience de n'avoir reçu ni développé aucun dogme contraire à l'Écriture. Et cela serait en

effet une impossibilité morale, puisque les textes sont là pour résister. On sait assez quel est l'entraînement de la piété lorsqu'il s'agit, pense-t-on, de rendre plus de gloire à Dieu en donnant davantage à sa nature ou à son action dans les choses humaines. Pourquoi l'hérésie monophysite, si chèrement caressée des moines d'Orient, surtout en Égypte, si favorable en apparence au développement du mysticisme, a-t-elle finalement échoué? Elle s'est heurtée sans doute à la tradition, mais aussi aux textes formels, surtout à l'occasion de de la prière à Gethsémani, qui mettaient si parfaitement en relief la nature humaine du Sauveur. On pourrait citer maints exemples de ce genre. Je rappellerai seulement que S. Thomas après avoir nié tout progrès réel dans la science du Christ, — il paraissait plus pieux de lui accorder dès le début toute la science concevable, — n'a pas hésité à se rétracter et à lui reconnaître une science acquise, de peur de ne pas donner satisfaction au texte de S. Luc : « Jésus croissait en sagesse, en stature et en grâce, devant Dieu et devant les hommes[1]. »

D'ailleurs, si je ne me trompe, nos positions sur ce point ne sont pas si mauvaises. Quelquefois, par un retour de bon sens, les plus radicaux nous donnent raison. Car, en réalité, la controverse date

1. Luc, II, 32.

du Protestantisme. On nous a reproché surtout d'avoir admis, contrairement aux textes, la primauté du Pontife romain et la présence réelle avec la transsubstantiation. On sait comment les anciens protestants ont torturé le *tu es Petrus*. Voilà qu'un critique aussi considéré et aussi indépendant qu'Holtzmann déclare que ce texte ne peut être compris que dans le sens catholique... il s'en tire en le donnant très gratuitement comme une interpolation judéo-chrétienne... cela devient une question littéraire où nous ne sommes pas moins bien armés. Mais encore est-il que l'Église a reçu ce texte sans broncher, selon toute apparence avant la ruine de Jérusalem. Vous le voyez, toujours l'Église. Quant à l'Eucharistie, les variantes relevées récemment ne changent pas la disposition essentielle du texte. Les catholiques l'entendent à la lettre; les protestants métaphoriquement. Qui peut trancher le débat si ce n'est l'Église en affirmant qu'elle l'a toujours pris à la lettre et pratiqué en conséquence? Il reste en notre faveur que le texte coïncide admirablement avec sa pratique [1].

De sorte que si on ne peut pas dire que le Protestantisme soit vaincu, ni près de l'être, et si nous sommes malheureusement très loin de l'union des

1. La critique nouvelle ajoute sur ce sujet le texte du ms. sinaïtique Lewis, derechef question de critique textuelle, et le texte de la *Didachè*, mais il faut savoir dans quel endroit elle fait allusion à l'Eucharistie.

esprits et des cœurs, on ne peut pas nier non plus que l'ancienne position doctrinale des protestants est abandonnée, au moins dans les principales chaires de l'enseignement protestant. On ne soutient plus que l'enseignement catholique est contraire à celui de l'Écriture ; on cherche seulement à montrer que cet enseignement est né d'une suite de malentendus, de retouches, de gloses. Et comme tout cela n'était possible que si l'Église n'existait pas, on nie donc l'existence de l'Église jusqu'à la fin du second siècle. Il est seulement étrange, si c'est S. Irénée — ce pauvre homme, d'après Harnack — qui en a trouvé le concept génial, qu'il n'ait pas hésité à la donner comme existant dès le principe, avec la succession de ses chefs, les Pontifes romains.

Ce qui est vrai, c'est que le moment où elle a pris pleine conscience de sa catholicité est aussi le moment où elle a déterminé définitivement le canon des Écritures : tant la solidarité a toujours été étroite ! Mais cette détermination du canon n'a pas été l'objet d'une étude scientifique, terminée par un arrêt solennel. Ç'a été la constatation d'un fait, la réception des écrits du N. T. dans les églises, et ce fait à lui seul marquerait l'unité. Jamais une unité doctrinale complexe n'est sortie de la confusion des idées et puisque les études comparatives sont à la mode, il est regrettable qu'on ne cite

nulle part quelque chose de semblable à la formation de l'Église catholique.

Je crois donc pouvoir conclure que lorsque le critique catholique se résout fermement à ne lire dans le texte rien de contraire au dogme catholique, à n'entendre jamais le texte contrairement au dogme catholique, si cet acte de docilité lui est commandé par sa foi, il est en même temps conforme à la prudence humaine. Car on n'entend jamais bien les textes sans connaître la société qui les a produits, et ici il s'agit de textes émanés d'une société ayant une foi définie et de textes qui sont régulateurs de cette foi. On ne peut pas prétendre, au nom des textes, que cette foi qu'ils ont contribué à faire naître ou du moins à entretenir, ne soit plus celle de la société la plus attachée qui ait jamais existé, à sa tradition doctrinale. Si on prétend que les dogmes doivent se transformer, ce n'est point au nom de la critique biblique.

On peut bien l'invoquer, on ne peut la faire parler dans ce sens. On s'en sert par habitude chrétienne, on croit d'une souveraine sagesse de ménager ainsi la transition entre la religion ancienne et les dogmes philosophiques nouveaux. Les ménagements sont excellents dans l'ordre politique; ils n'ont rien de critique, ni de scientifique. Si on rejette le dogme de la divinité de Jésus-Christ, — quelquefois sans le dire trop haut, ce

n'est pas parce qu'il soit absent de l'Écriture et étranger à la foi des premiers chrétiens. Si on n'aime pas à parler de la vie future, de l'immortalité de l'âme et de la résurrection de la chair, des peines éternelles, de la gloire du royaume de Dieu, ce n'est point que Jésus-Christ se soit tu sur ces choses. C'est parce qu'on a rejeté toute certitude, qu'on ne veut adhérer à rien, qu'on tremble de mettre un terme au progrès intellectuel de l'humanité, qu'on ne veut pas arrêter par une borne ces choses qui se font, le monde, l'âme et Dieu, si tant est que ces choses-là se fassent toutes seules !

Nous sommes donc purement et simplement en présence d'une tentative de la philosophie subjectiviste pour introduire le relatif dans l'exégèse après en avoir imprégné toute la théologie protestante. Nous ne voulons pas déchoir des sommets de la religion pour tomber lourdement dans une philosophie incertaine de ses voies. Et par conséquent nous ne voulons pas qu'on mêle notre cause à celle du Kantisme. Tout cela n'a rien à faire avec la méthode historique. Cette méthode nous suggère plutôt de ne pas séparer dans nos études ce que Dieu a uni, l'Église et l'Écriture; nous verrons dans la prochaine conférence comment elle peut se concilier avec le respect du dogme défini, et quelle peut être son attitude, spécialement dans l'Ancien Testament.

DEUXIÈME CONFÉRENCE

L'ÉVOLUTION DU DOGME, SURTOUT DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

Messieurs,

Dans la première conférence nous avons nettement affirmé la résolution de rester fidèles à nos dogmes.

Ce n'est pas que nous prétendions nier le progrès, même dans l'ordre religieux. Mais ce goût du progrès, presque maladif de notre temps, ne doit pas nous faire perdre de vue les conditions du progrès : or la stabilité des bases est la principale. On nous dit : « L'esprit humain évolue et se perfectionne, c'est un fait[1]. » Soit! quoiqu'il y ait à faire bien des réserves.

L'art de la sculpture pourra se répandre et les statues se multiplier, c'est un progrès, mais on ne dépassera probablement jamais les chefs-

1. C. Mano, *Pour la tradition,* dans *Annales de philosophie chrétienne,* 1902, p. 40.

d'œuvre du cinquième et du quatrième siècle avant Jésus-Christ. — Nous sommes très fiers de la participation de tous à la vie politique. Mais le paysan qui met un bulletin dans l'urne tous les quatre ans, non pas même pour résoudre une question mais pour nommer un représentant, me paraît moins rompu aux affaires publiques que les citoyens d'Athènes. — Tout le monde sait lire le journal. Mais peu de jeunes gens se soucient des luttes intellectuelles du moyen âge. On pourrait continuer longtemps sur ce thème. Constatons donc le progrès, sans trop de chicanes. S'il existe réellement, c'est assurément dans le domaine des sciences mathématiques et physiques. Or, qui a jamais demandé à ces sciences le sacrifice de leurs principes premiers? L'humanité cessera peut-être de goûter le charme des vers, elle ne se lassera jamais de répéter :

Le carré de l'hypoténuse
Est égal, si je ne m'abuse,
A la somme des carrés,
Construits sur les deux autres côtés.

Ce qu'on demande aux sciences, c'est de développer leurs principes et surtout de les appliquer d'une façon utile à la sécurité, à la santé, aux relations, aux communications, au bien-être général. Si les principes étaient abandonnés, tout croulerait.

Pourquoi en serait-il autrement des principes religieux? Pourquoi donc cette manie de changements, qui décèle l'inquiétude des esprits? La raison en est bien simple : on la trouve facilement dans la doctrine de l'ordre surnaturel, et là seulement. C'est que l'humanité, incapable de s'élever utilement, pratiquement, à la vérité religieuse, n'est pas moins incapable de la conserver. Ce qu'elle décore du nom de progrès n'est qu'une rechute dans l'incertitude et dans l'impuissance, aussitôt qu'elle discute les principes, au lieu de les répandre, et de féconder son propre esprit en les développant, d'améliorer son âme en les pratiquant.

Car c'est en cela surtout que consiste le progrès. Deux paraboles évangéliques en marquent admirablement les deux aspects; c'est le grain de sénevé qui devient un grand arbre, c'est le levain qui fait fermenter les trois mesures de farine. Porter à tous les hommes la bonne nouvelle de la Rédemption, c'est un progrès. Il y a encore beaucoup à faire : honneur à ceux qui quittent tout pour cela, sans tant raisonner sur le développement du dogme. Puis il y a le ferment secret qui agit dans la pâte humaine. Il ne serait pas impossible de montrer comment les meilleurs éléments de nos mœurs modernes viennent du Christianisme, et sont le résultat de son action plus ou moins perçue. Les événements qui se déroulent

transforment peu à peu la société, et chaque fait social s'imprègne des forces religieuses qui dominent le flux des choses.

Enfin, il faut le dire avec la théologie catholique, en dehors de la diffusion de la vérité religieuse et de sa pénétration dans les groupements collectifs ou dans les âmes, il y a le développement proprement dit et qu'on peut dire intrinsèque du dogme. Cette question est à l'ordre du jour. Je n'en dirai que ce qui me paraît nécessaire pour défendre la position que j'ai prise hier en caractérisant la révélation du N. T. comme définitive et absolue.

Par là je n'entends pas nier un progrès très réel du dogme dans l'Église catholique. D'autre part, je me souviens que nos anciens théologiens eussent trouvé très mauvais qu'un moderne prétendît en savoir plus long que les Apôtres ; et avec raison ! Et derechef on eût sans doute embarrassé un fidèle de la primitive Église en lui demandant à brûle-pourpoint combien il y avait d'hypostases en Jésus-Christ et combien dans la très sainte Trinité.

La solution de cette difficulté consiste peut-être à distinguer entre la valeur religieuse d'un dogme et son développement philosophique.

Ce dernier n'est ni à rejeter, ni à dédaigner. Prenons comme exemple le dogme de l'Incarna-

tion : Jésus-Christ est une seule personne en deux natures. La définition était nécessaire, car la question étant posée, les penseurs du temps ayant déterminé ce qu'est la nature et ce qu'est la personne, dire que Jésus-Christ avait deux personnes, c'était nier qu'il fût le Fils de Dieu, préexistant dans la forme de Dieu; et dire qu'il n'était plus qu'une nature divine, c'était nier qu'il fût vraiment fils de David. Mais cette définition sur la nature et la personne, absolument nécessaire, je le répète, à partir de la controverse arienne, et devenue partie intégrante du dogme, n'existait pas avant le cinquième siècle. Elle est un gain pour l'esprit humain, puisqu'elle réalise l'accord du dogme avec la philosophie, mais est-elle un véritable gain au point de vue purement religieux?

Je ne voudrais pas le nier à la légère, je courrais facilement le risque d'être mal compris. Mais enfin je voudrais maintenir que le dogme dans sa forme première avait déjà pour l'âme fidèle toute sa valeur religieuse. Au contemplatif qui veut s'unir à Jésus-Christ, il suffit de savoir qu'il est Dieu, et la pauvre femme qui n'a pas des idées très claires sur la distinction entre la personne et la nature — n'y a-t-il que les pauvres femmes qui en sont là? — ne doit point être frustrée dans son pieux désir. Et les martyrs sont morts pour Jésus-

Christ, en professant sa divinité, sans raisonner là-dessus. Il va sans dire que lorsque les termes sont expliqués, on ne peut nier les deux natures sans nier la divinité ; encore faut-il comprendre les termes et nous voyons les chrétiens jacobites d'Orient se débattre dans l'impuissance parce que le mot syrien *kionô* signifie à la fois la nature et la personne.

L'erreur de M. A. Sabatier a été de confondre ces deux états du dogme. Sans doute il vaut mieux s'unir à Jésus-Christ par le cœur, sentir en soi l'efficacité de sa parole et le reste des considérations piétistes, que de raisonner doctement sur ses rapports ontologiques avec Dieu. Il y a longtemps que l'auteur de l'*Imitation* a dit quelque chose de semblable. Mais si l'expérience de la piété a précédé chez les premiers chrétiens les dogmes des conciles, elle n'a pas précédé les dogmes du N. T. Il y a la métaphysique savante qui n'est pas en question dans l'Évangile et qui était réservée aux conciles, et la philosophie naturelle qui distingue Dieu du monde, base de la foi, qui a vu dans le Christ, le Fils de Dieu, devenu fils de David, mais préexistant au sein de Dieu comme son propre Fils. On dirait que M. Sabatier a passé comme à plaisir d'un côté de la question à l'autre, tandis que la vérité était dans le juste milieu. Il nous dit : « Ce n'est pas connaître Jésus-Christ reli-

gieusement que de savoir historiquement qu'il a vécu en Galilée, et qu'il est mort sur une croix, qu'il a fait des miracles ou qu'il est monté au ciel, au bout de quarante jours après sa mort. » Si c'est une pure connaissance de l'esprit, soit, *daemones credunt et contremiscunt,* il n'y a rien là de religieux, si ce mot signifie un rapport avec Dieu, bienfaisant à l'âme. Il ajoute : « Ce n'est pas davantage le connaître religieusement, que de raisonner logiquement et pertinemment sur ses rapports ontologiques avec Dieu, ou sur le mystère de ses deux natures; car tout cela peut être discuté, établi, contesté, affirmé ou nié, sans que le « cœur » au sens de Pascal intervienne et soit ému. » Passe encore pour cela; il y a des gens qui ont le cœur si dur! Ceux qui nient, ne sont pas en jeu, ceux qui affirment[1] peuvent avoir perdu la charité. Continuons : « Le connaître religieusement, c'est dans l'ignorance même ou dans le doute au sujet de la dignité métaphysique et mystérieuse de son être, avoir senti se réaliser en soi l'efficacité morale de sa parole, annonçant la paix aux pécheurs, la liberté aux captifs, la guérison aux malades, et révélant le cœur fraternel de Dieu au cœur de ses enfants égarés ou mal-

1. Quoi? *tout cela...* mais encore? ses rapports ontologiques avec Dieu... mais comment peut-on affirmer ou nier à propos de cette chose vague!

heureux. » Le moins qu'on puisse dire de cette phrase floue, c'est qu'elle se trompe d'adresse. Ces sentiments religieux font connaître Dieu et nullement le Jésus de M. Sabatier d'une connaissance religieuse, car la religion ne s'adresse qu'à Dieu. « Que l'on veuille bien y réfléchir, ce ne sont pas les dogmes des conciles qui ont précédé et produit, à l'origine, cette première expérience de la piété, faite par les humbles femmes, les paysans et les pêcheurs de Galilée qui suivaient le Christ; c'est cette expérience religieuse, cette confiance du cœur qui a précédé et produit tous les dogmes chrétiens [1]. » Il n'est pas nécessaire d'être très érudit pour savoir que l'histoire évangélique a précédé les conciles, mais la confiance du cœur en Jésus n'aurait jamais produit le dogme des deux natures si cette confiance n'avait été motivée par la divinité de Jésus, reconnue de la première génération chrétienne.

C'est cette union de l'humanité à Dieu en Jésus que nous avons nommée la révélation définitive, immuable, contenant, avec les autres dogmes qui l'accompagnent ou en découlent, toute la religion, avec toute sa valeur pour l'âme qui accepte le don de Dieu. A mesure que la révélation prendra le contact avec la philosophie, elle se développera,



Esquisse, p. 380 s.

et quand l'Église aura fixé les termes de cet accord, il ne sera plus permis de revenir en arrière pour prendre une position incertaine, qui serait injurieuse à la sagesse de l'Église assistée de l'Esprit-Saint, et une infidélité formelle.

Nous ne sommes pas sorti de la question autant qu'il a pu le paraître, parce qu'il fallait marquer nettement ce que nous entendions par une révélation définitive, sans nier le progrès du dogme. Comme catholiques, nous l'acceptons avec toutes les formules que lui donne l'autorité de l'Église; comme exégètes, nous nous efforçons de le saisir dans sa précision historique.

Ce sera notre progrès à nous, non pas contraire au progrès philosophique, mais ayant son but distinct et ses méthodes propres.

Mais en quoi consistera donc ce progrès? Il consistera à profiter des ressources de notre temps pour mieux connaître la Révélation, et parce que notre temps a fait faire à l'histoire de merveilleux progrès, ce sont les méthodes historiques que nous souhaitons introduire dans l'étude de la Bible, comme le moyen âge a incorporé dans la théologie les principes de la foi et la philosophie.

Au premier abord, cela paraît parfaitement légitime. A chaque époque son œuvre, et que tout serve à la gloire de Dieu. Et ce sera sans doute le terme de nos controverses. Pourtant il s'est produit

quelques nuages; on a même prétendu qu'il s'était formé deux camps : les théologiens d'un côté, les exégètes de l'autre. Il serait très à propos de dissiper ce malentendu.

Les théologiens sont en possession. Le dogme qui sert de point de départ à leurs déductions philosophiques, c'est le dogme de l'Église, ce qu'elle enseigne actuellement aux fidèles. Nous ne pouvons nous tromper, disent-ils, en le prenant tel quel, parce qu'elle-même ne peut se tromper en le proposant. Nous sommes en butte depuis la fin du moyen âge aux attaques de la philosophie: on nous reproche d'avoir soudé le dogme à une philosophie discutable, qui est le péripatétisme dans ses lignes essentielles; faut-il que les exégètes nous attaquent maintenant de l'autre côté en ébranlant les fondements mêmes du dogme? — Messieurs, laissons les théologiens se défendre contre la philosophie moderne ; c'est leur affaire et nous sommes convaincu qu'ils sauront s'en tirer. Et hâtons-nous de les rassurer sur nos intentions. Nous ne songeons pas à ébranler le dogme, mais nous leur demandons la permission d'en étudier l'histoire, avec nos propres méthodes; c'est là qu'il peut y avoir un peu de *brouillamini*.

L'opposition vient de ce que la théologie et l'histoire n'ont pas le même but. Le théologien

cherche la lumière, toute la lumière; il dit toujours : « plus de lumière! » La vérité révélée suffit à d'autres dans sa simple expression du catéchisme : il veut pénétrer davantage les principes de foi soit en les rapprochant d'autres vérités révélées, soit en cherchant des analogies dans la nature qui lui en feront mieux comprendre les termes, soit en analysant les termes eux-mêmes. Il est tout prêt à reconnaître le progrès du dogme, mais il ne comprend pas que, le connaissant dans son épanouissement, on ne s'aide pas de cette connaissance pour le mieux comprendre à l'état de germe ou de bouton. Cela lui paraît un péché contre la lumière, car on n'a jamais trop de lumière pour bien distinguer les choses. A cela l'historien répond : Non, ce n'est pas mon but. Je ne cherche pas à savoir tout ce que le dogme contient aujourd'hui, mais ce qu'il contenait à telle époque. Je ne refuse pas votre lumière pour mon compte, mais comme je désire savoir ce qu'on voyait il y a mille ans dans cet appartement, je vais fermer les persiennes, juste comme elles étaient alors, pour bien me rendre compte de ce qu'on peut distinguer. Votre lumière d'à présent me servira encore, car elle me montre jusqu'à l'évidence comment ceci est sorti de cela, et elle me prouve donc que cela contenait ceci ; mais si je puis m'en rendre compte avec la lumière d'au-

jourd'hui, cela ne prouve pas qu'on pouvait le soupçonner alors, et ce que je veux savoir, c'est précisément le rayonnement de telle opinion à une époque donnée.

Pour donner à cette distinction plus de précision, il ne sera pas inutile de prendre un exemple concret. Je l'emprunterai aux attaques dirigées par le R. P. Fontaine contre le P. Rose, mon confrère et mon ami. On ne me soupçonnera pas, je pense, de partialité, et ce n'est point en tout cas chercher querelle, puisque le R. P. revient encore à la charge dans ses secondes infiltrations. Je dois même dire que je suis aussi frappé que lui des aberrations où le Kantisme a conduit quelques prêtres et quelques laïques, que je réprouve avec la même énergie des paroles comme celles de M. Hébert et de M. Lechartier; mais je ne puis toujours pas comprendre dans quel but il s'obstine à traiter avec une rigueur presque égale ces excès déplorables et l'emploi modéré de la méthode historique. Toute question de personnes à part, il me semble que le phénomène littéraire qu'il présente est juste à l'opposé de celui de Taine. Comme historien, Taine a pu pécher çà et là par exagération, mais son œuvre demeure solide, parce qu'il faisait de l'histoire en groupant les faits; comme philosophe, vous le savez, il n'a jamais pu s'élever au-dessus du phénomène. En sens

inverse, j'applaudis aux flèches de sens commun que le R. P. décoche pour dissiper les nuages du Kantisme, mais je ne puis lui reconnaître un sentiment assez délicat des modalités littéraires et historiques.

Voici comment il exprime la difficulté que certains théologiens opposent à la méthode historique :

« Avec un peu de réflexion, on se convaincra qu'en traçant l'histoire d'un dogme, il est indispensable de n'en jamais perdre de vue le développement dernier et définitif. C'est dans cet épanouissement final et sa nature propre qu'il faut tout d'abord le considérer; après cette étude approfondie, on pourra parcourir avec beaucoup plus de sécurité les phases diverses qu'il a traversées[1]. » De sécurité soit, encore faut-il distinguer. Cette méthode me rassure complètement sur votre orthodoxie, mais vous êtes exposé à ne jamais saisir les nuances successives du dogme. La méthode peut être très bonne; dans les termes cités il n'y a rien à reprendre, mais vous fournissez vous-même un exemple des inconvénients dans lesquels on peut aisément glisser : c'est que, prenant pour point de départ un état où le développement est complet et caractérisé par des formules,

1. *Les infiltrations*, p. 107.

vous mesurez avec ces formules une situation à laquelle elles ne conviennent pas. Voici, par exemple, la personne adorable de Jésus-Christ. Il est fils naturel de Dieu, il n'est donc pas son fils adoptif, même pour sa nature humaine. Cela est clair pour nous qui distinguons nettement les deux natures. Le P. Fontaine pose le dilemme aux Juifs : Admettez-vous que le Messie est le fils naturel ou le fils adoptif de Dieu? Choisissez et prenez garde, car si vous dites fils adoptif, vous niez donc la filiation naturelle. Voici les termes précis : « L'auteur des *Études évangéliques* découvre une filiation simplement adoptive qui limite l'être du Christ à des proportions simplement humaines. » On entend donc ici une filiation adoptive, *simplement* adoptive, c'est-à-dire constituée dans sa netteté théologique, et celle-là *limite* en effet l'être du Christ. Mais pour que deux concepts s'excluent et se limitent, il faut qu'ils soient perçus. Le Juif n'aurait qu'à répondre qu'il n'a pas étudié la question. Les prophètes lui annoncent un Messie qui sera fils de Dieu. A supposer qu'on l'entendît alors d'une filiation adoptive, ce sens n'était nullement limitatif. Il serait au moins cela, et peut-être ce titre de Fils de Dieu cachait-il autre chose. C'est ce qui n'était pas clair pour tous d'après l'état de la théologie d'alors. Le P. Fontaine continue : « Oui, l'ange et le Père céleste

se sont exprimés de manière à faire croire à un messianisme tout humain, à une filiation adoptive, négation de la vraie filiation. En un mot, ils ont parlé comme des Ariens[1]. » Vous le voyez, c'est le même état d'esprit : en face de l'affirmation de la filiation naturelle, si vous affirmez la filiation purement adoptive, vous niez donc la vraie filiation. Mais, alors, l'opposition n'existait pas. Le Père céleste parlait comme il convenait pour préparer les voies à une intelligence plus complète. S'il eût parlé comme un arien, le blasphème à part, on n'y eût rien compris avant le troisième siècle après J.-C., et la seule idée de comparer les termes du texte à ceux de l'Arianisme ne suppose-t-il pas chez l'auteur quelque défaut de sens historique? Le Verbe d'Arius, ce grand démiurge créature, il y avait de quoi bouleverser toutes les cervelles de la Synagogue!

On nous renvoie à la physiologie : « Le physiologiste étudie ainsi, j'imagine, un organe quelconque dans le règne animal soumis à son investigation. Son premier soin est de considérer l'organe pleinement et parfaitement conformé, avant de parcourir les étapes successives qui ont été comme des essais et des préparations de la nature à sa constitution définitive[2]. » Ce passage a une saveur

1. *Loc. laud.*, p. 109.
2. P. 108.

évolutive dont on ne peut dire cependant s'il s'agit d'évolution des espèces ou d'embryologie. Comparons le dogme au gland du chêne, c'est la comparaison classique. Un savant montre le gland au sauvage qui le voit pour la première fois. Mon ami, dit le savant, reconnaissez-vous que ce gland a des feuilles! Stupeur de l'ignorant. Vous le niez, n'est-ce pas? Eh bien, vous avez tort, parce qu'un jour il en aura! C'est le raisonnement qu'on nous propose de faire. Sans doute pour définir le gland de chêne, nous ne pouvons renoncer à ce que nous apprenons de la suite des faits, qu'il a en puissance des branches et des feuilles, mais pour le moment il n'a ni branches ni feuilles. De même lorsque nous pesons les termes de l'A. T. relatifs au Fils de Dieu, nous n'avons plus le droit de nier qu'ils s'appliquaient à une personne qui est le Fils naturel de Dieu, mais alors on pouvait nier nettement que les termes eussent en eux-mêmes cette portée, semés comme ils étaient dans leur terrain historique. Et ce qui intéresse l'histoire, c'est précisément l'effet que ces termes devaient produire.

Ces affirmations, en apparence contradictoires : il y a des feuilles dans le gland, il n'y a pas de feuilles, feraient sourire un ancien scolastique; il n'y en a pas *actu, concedo, in potentia, nego*. Or, l'historien est comme le peintre. Il aime à dessiner



successivement, avec ses contours exacts, le gland, le petit chêne, et le roi des forêts.

Comparaison n'est pas raison, allons au fond des choses. Tout dépend de la nature même de l'évolution. Nous n'oublions point que notre domaine propre est l'Ancien Testament.

Or, il est entre l'Ancien et le Nouveau Testament une distinction fondamentale. Dans le N. T., avons-nous dit, le dogme est arrivé à son état définitif. Sans doute il peut se développer encore, mais aucune révélation nouvelle n'est venue depuis les Apôtres ajouter rien d'essentiel au thème Rédempteur. Et ce dépôt étant complet est confié à une autorité doctrinale, car, sans une hiérarchie, un dogme un peu riche ne peut se maintenir intact. Tout au contraire dans l'A. T. le dogme évoluait dans ses éléments essentiels. Sans doute, là aussi il y avait une base, la révélation de l'existence de Dieu, élément stable de tout progrès ultérieur; il faut y ajouter encore la croyance, transmise ou révélée, à une chute originelle qui marquait le besoin pressant qu'avait l'homme du secours de Dieu. Mais il fallait bâtir sur ce fondement tout un édifice. Les pieux auteurs qui aiment à trouver dans l'A. T. tout le Nouveau aiment à s'appuyer sur une parole profonde et brève de S. Augustin : l'A. T. est clair dans le Nouveau. Mais ils ne prennent pas assez garde que le saint docteur a ajouté que le

Nouveau était caché dans l'Ancien. Ce que Dieu cache est bien caché [1].

Il demeure entre les deux cette différence essentielle que le N. T. contient l'écho de la religion chrétienne qui est la nôtre, tandis que l'Ancien relate les étapes successives qu'ont parcourues les Juifs pour arriver au monothéisme transcendant du temps de Jésus. Or, à aucune époque de leur histoire leur dogme ne s'impose à nous, autrement que comme le germe du nôtre, tellement que si nous le prenions avec la précision qu'il a dans les termes, et que cette précision fût dans notre pensée une limite, nous courrions précisément le risque de ne pas tenir assez compte du développement ultérieur.

Cette première différence en entraîne une autre. De même que le dogme était encore imparfait, l'institution de l'Église était à peine esquissée. Et cette indication est de la plus haute importance. Sans doute, pour l'interprétation de l'A. T. comme pour celle du Nouveau, nous sommes soumis à l'autorité de l'Église, exactement dans les mêmes termes. Tous les textes que l'Église a interprétés, nous devons les interpréter comme elle ; mais en fait, si elle en a interprété, le nombre de ces interprétations, déjà très restreint pour le N. T., l'est in-

1. *Quamquam et in vetere novum lateat, et in novo vetus pateat.*

finiment plus pour l'Ancien ; en fait encore, nous ne pouvons dire d'aucun dogme admis par l'Église que le N. T. prouve qu'il n'était pas encore révélé, tandis que cela peut très bien être le cas dans l'A. T. Ainsi Franzelin lui-même, dont on a invoqué le témoignage, n'hésite pas à conclure qu'autre chose sont les indications relatives au mystère de la Très Sainte Trinité contenues dans l'A. T., autre chose est la révélation même de ce dogme. S'il n'appartenait pas à la foi commune d'Israël, il ne lui était donc pas proposé clairement, et Israël pouvait le nier en toute sûreté de conscience[1].

Cette pâture religieuse est insuffisante à des aspirations chrétiennes ; nous n'empêchons pas qu'on éclaire les anciens textes par les nouveaux, qu'on admire la sagesse de Dieu qui a si suavement gradué la lumière ; mais que chaque degré de lumière soit évalué exactement, comme nous pouvons le faire, d'après les textes.

Il est vrai qu'on a recours ici à je ne sais quelle Synagogue infaillible. Je n'ignore pas que plusieurs théologiens ont admis ce système. Il est en somme assez récent dans la théologie. On s'est servi de cette arme pour favoriser le dogme de

1. Utrum doctrina eadem in veteri Testamento iam sufficienter fuerit proposita ita, ut ad communem fidem populi Israël pertineret. Hoc alterum utique negandum est (*De traditione*).

l'infaillibilité pontificale en le créant par avance dans l'A. T. La vérité n'a pas besoin de ces artifices par trop précaires. Personne aujourd'hui ne prendrait sur lui d'attribuer l'infaillibilité doctrinale aux prêtres du temps d'Achaz ou du temps des Séleucides. Le P. Fontaine insinue cependant quelque chose de semblable : « Mais il faut bien se rappeler aussi que les textes bibliques recevaient avant la Nouvelle Alliance, de la tradition judaïque elle-même beaucoup plus riche qu'on ne semble le croire, des interprétations très autorisées qu'il ne conviendrait pas de juger d'après celles du rabbinisme de basse époque. N'y avait-il pas chez les Juifs comme chez nous un enseignement oral et traditionnel à côté de l'enseignement scripturaire, ainsi que la Bible elle-même en témoigne? »

Non! cela ne se passait pas alors comme chez nous! Et cet enseignement traditionnel si bien informé, il nous vient précisément du rabbinisme de basse époque, qui savait comment Moïse avait transmis la tradition à Josué, y compris les points voyelles, et comment elle était parvenue aux hommes de la Grande Synagogue. Que toutes ces imaginations aillent une bonne fois rejoindre la fiction de la Grande Synagogue au lieu où elle repose en paix. En vérité, si on ne craignait de s'échauffer trop, on dirait volontiers comme S. Paul à ses chers



Galates : le Christ est-il donc mort en vain [1]?

En effet, sans s'en apercevoir, à force d'exagérer l'importance doctrinale de l'A. T. par rapport à nous, la perfection de la foi des Juifs, l'étendue de leurs vues sur la Trinité et l'Incarnation, on tombe précisément dans l'écueil que l'on veut éviter, de l'évolution naturelle. Certes on ne l'entend point ainsi. On insiste fortement et outre mesure sur l'intensité de l'action divine, mais on supprime toute ligne de démarcation entre le Judaïsme et le Christianisme. — Par la révélation de Jésus, la vie religieuse de l'humanité entre dans une phase vraiment nouvelle; le Judaïsme recule éperdu, refuse d'accepter cette conclusion de son histoire, parce qu'elle n'en est pas non plus l'aboutissement naturel. C'est une intervention de Dieu qui fait des choses nouvelles. Ce qui étonna les chrétiens, ce qui leur parut divin, ce fut précisément que les prophéties s'étaient accomplies en Jésus d'une façon toute différente de celle qu'on pouvait prévoir. Ce qui nous importe le plus ici, comme le P. Rose l'a si bien vu, c'est le témoignage de Jésus lui-même, apportant au monde une doctrine qui allait le transformer, car si Jésus n'avait eu qu'à faire la synthèse des idées courantes, les Juifs l'auraient docilement suivi, et pour cela il n'était pas

1. Gal. II, 21.

même besoin d'un prophète. Il n'est pas le dernier anneau d'une chaîne. Il est la fleur qui se dégage tout à coup de la plante qui la tenait cachée, et quand elle s'est épanouie, l'arbre meurt.

Encore est-il qu'aux temps de Jésus la préparation était achevée, les âmes épurées par l'épreuve, le peuple fidèle à son Dieu.

Mais selon le principe incontestable de S. Thomas, l'A. T. est une lumière grandissante. Comment peut-on donc soutenir que sous la seconde forme (époque de David) nous avons la prédiction directe de l'incarnation d'une personne divine? « Nous y voyons, en outre, qu'un fils de David sera fils de Dieu et Dieu lui-même; *en vertu de sa filiation divine*, il apparaîtra comme le roi et le prêtre par excellence et l'époux spirituel des âmes[1]. » Après cela il ne restera plus qu'à discuter à propos du Psaume *Eructavit* les états d'oraison des contemporains de Salomon en les comparant à ceux de sainte Thérèse. Tout cela n'appartient pas à la théologie, et l'histoire, qui est ici sur son terrain, demande à conserver à chaque temps sa physionomie propre. Quelques habitudes prises pourront être dérangées, mais j'affirme que la vraie théologie ne refusera jamais à l'exégète respectueux le droit d'apprécier ces nuances. Ce sera une question de mesure.

1. *Les infiltrations*, texte de Scheeben, p. 88.

Une question de temps aussi. Car sur ce seul point le labeur est beaucoup plus considérable qu'on ne le suppose lorsqu'on reproche à l'exégèse nouvelle de n'avoir donné jusqu'à présent que des résultats négatifs. Il ne s'agit plus seulement d'écrire la suite de la religion en parcourant la Bible par les sommets; il faut comparer la religion d'Israël à celle de ses voisins, et voici, qu'en Mésopotamie surtout, chaque jour apporte des découvertes nouvelles. Puis on ne peut se dispenser de rapprocher la religion des Sémites eux-mêmes de celle des autres peuples. Aussi dois-je vous avouer en toute simplicité que je suis loin d'être en état d'écrire l'histoire du développement religieux d'Israël. Il faudrait être indulgent pour notre lenteur, précisément à cause de nos scrupules. Nous ne pouvons, comme tel indépendant, écrire une histoire d'Israël qui sera demain remplacée, mais qui aura fait honneur à l'étendue des connaissances de son auteur ou à la perspicacité de quelques vues. Un catholique a le sentiment de sa responsabilité, sans parler du péril plus négligeable d'attaques inconsidérées. Cependant je m'efforcerai d'indiquer quelques traits généraux.

Le premier fait à constater, c'est qu'à la Suite de la religion, telle que l'a écrite Bossuet, il manque toute une partie de la chaîne. Lorsque Abraham est appelé de Dieu en Chaldée pour être le père

du peuple choisi, c'est vraiment une histoire nouvelle qui commence. On a très souvent cité le texte de Josué qui accuse les ancêtres d'Israël d'avoir versé dans l'universel polythéisme [1]. Nous devons donc nous abstenir à leur sujet de spéculations sur la transcendance de leur foi. Nous avons même ici un point d'appui très précieux dans la tradition des Pères. S. Cyrille d'Alexandrie, qui n'a jamais été suspect de rationalisme, le grand adversaire de Nestorius et des Syriens, a reconnu avec un sens critique très juste la valeur du texte qui nous montre Jacob à Béthel, étonné que Dieu soit là. Les patriarches, nous dit ce Père, à peine convertis de l'idolâtrie, avaient des idées très pauvres sur la divinité [2].

1. Jos. xxiv, 2.

2. « Nous rencontrerons chez les anciens des opinions tout à fait médiocres au sujet de Dieu. Ils pensaient en effet que la divinité abandonnait tout le reste de la terre et se concentrait en quelque sorte dans le pays seul où ils avaient été appelés par elle, abandonnant ce qu'ils avaient et quittant le pays des Chaldéens. Car les adorateurs des idoles, souffrant de l'erreur polythéiste, ayant pour ainsi dire assigné à chacun des démons comme son pays propre, et établi presque comme souverains ceux qui étaient adorés dans chaque ville, ils ne pensaient pas que tous fussent puissants partout et qu'il fallût les adorer partout. De sorte que les bienheureux patriarches eux aussi, récemment délivrés des mœurs idolatriques et de l'erreur polythéiste, et formés à adorer celui qui est Dieu réellement et par nature, ne pensaient pas qu'il leur fût présent et les secourût dans toute la terre et en tout lieu, n'ayant encore que des idées tout a fait médiocres, μικρὰ κομιδῇ φρονοῦντες ἔτι » (Migne, P. G. t. lxix, c. 188).

La critique nous impose donc ici une certaine réserve quant à la suite de la religion, et on voit que S. Cyrille ne pensait pas que les révélations dont étaient favorisés Abraham, Isaac et Jacob, les eussent éclairés complètement sur les attributs du Dieu Très-Haut. Mais la critique ne doit pas se montrer moins prudente quand on lui propose de substituer à la majestueuse esquisse de Bossuet un système tout fait, encore plus artificiel, qui prétend indiquer toute la suite de la religion depuis le fétichisme, en supposant même, pour plus de rigueur dans l'*a priori*, un naturisme ou adoration directe des objets naturels qui n'a jamais été constaté. Peut-être ce système, tel qu'il est exposé en partie dans W. R. Smith, l'auteur du seul ouvrage doctrinal qui existe sur la religion des Sémites, a-t-il exercé çà et là trop d'influence sur un travail qui a inquiété. Mieux vaut dire nettement que je fais allusion à l'article de M. Firmin dans la *Revue du Clergé français* qui dessine une synthèse prématurée, quoique l'intention de l'auteur fût apologétique à sa manière et que plusieurs points, quoique nouveaux, pussent être regardés comme bien établis. En tout cas le vrai sens critique ne peut être satisfait de la méthode trop systématique du savant anglais.

Laissant donc de côté les conjectures, nous chercherons les premiers germes de la religion

propre à Israël au temps des patriarches. Or c'est une époque très historique. Abraham est probablement contemporain de Hammourabi, roi de Babylone, il n'est sûrement pas plus ancien. Ce monarque nous inonde aujourd'hui de ses productions littéraires. Nous savons de plus qu'à partir de son temps, et très probablement mille ans avant lui, le pays de Canaan était sous la mouvance de Babylone. On n'y écrivait probablement qu'avec son système d'écriture, donc sa langue et donc ses idées religieuses y pénétraient. Ce sont ces idées qu'il faut étudier d'abord comme le cadre dont Israël était entouré. Israël a eu beau conserver longtemps la vie d'un demi-nomade, il ne pouvait pas échapper à ce contact. Ou il subissait l'ascendant de la civilisation, ou il réagissait : dans les deux cas nous avons intérêt à pénétrer les raisons de son choix, délibéré ou instinctif. Supposons pour un instant, et j'ai hâte de dire que la supposition est fausse, que son idée de Dieu ne soit pas autre que celle du temps : nous la connaîtrions bien mieux en étudiant les documents de cette époque qu'en recourant à l'animisme ou au totémisme, dont on doit dire pour le moins, avec leurs patrons, que si les Sémites avaient passé par ce stage, ils l'avaient dépassé depuis longtemps. Mais il se trouve qu'ayant renoncé à la conception d'une petite Église très éclairée, conservant dans toute

leur pureté des concepts primitifs transcendants, plus isolés du monde qu'une chartreuse, on lui substitue un clan fermé aux bruits du dehors et développant pour ainsi dire en vase clos l'animisme primitif. Ce n'est pas de l'histoire, et des orientalistes aussi indépendants que Winckler, saccageant d'ailleurs sans merci la tradition hébraïque, ont fait justice de cette conception aussi étroite que l'autre, et non moins systématique.

Il faut donc déterminer d'abord le concept que les Sémites avaient alors du divin. On y trouve de tout, depuis les plus hautes idées de justice et de charité jusqu'aux prostitutions sacrées des deux sexes. On aperçoit dans un fond déjà lointain, El, qui semble bien avoir été le seul Dieu, devenu nom commun pour signifier la divinité. Le dieu, c'est le maître, c'est le roi, c'est presque le Père, et ce dernier concept plus tendre paraît se trouver surtout chez les tribus moins civilisées. Naturellement chaque groupe social a son dieu. Le fractionnement des groupes amène la multiplication des dieux; chaque cité qui se fonde en augmente le nombre. Lorsque les cités se groupent en monarchie, on essaie de mettre de l'ordre dans le Panthéon comme dans l'empire. Mais ce monothéisme administratif est toujours demeuré lettre morte. Chaque dieu ayant son domaine au ciel comme sur la terre, était lié assez étroitement à un

objet naturel, quoique les savants sussent bien le caractère mobile et insaisissable du divin. Parmi ces dieux, la Syrie et le pays de Canaan semblent avoir vénéré surtout le dieu de la pluie et de l'orage, le Baal par excellence, Hadad. Il ne peut exercer son action sur la pluie et l'orage, qu'en qualité de maître du ciel. C'est donc celui qui se rapproche le plus de l'accommodation nécessaire aux imaginations qui est encore la nôtre ; nous disons même : le Ciel a décidé, pour dire : Dieu a voulu. Le dieu d'Israël était au moins cela pour Israël, aussi haut que nous puissions l'atteindre. Ne vous scandalisez pas, Messieurs, si je dis : au moins cela, car c'est déjà beaucoup plus que ce que prétendent certaines personnes. Ce dieu n'était pas du tout confondu avec la nature, et, comme je l'ai déjà dit, le concept du divin, à quelque personne qu'il s'appliquât, emportait toujours les plus hautes idées de morale et de justice.

Mais en réalité il était beaucoup plus, car le dieu d'Israël n'avait pas les tares jointes par une aberration étrange aux conceptions les plus sublimes, et n'ayant pas ces tares, il se relevait par là bien au-dessus des autres.

Il est d'abord bien remarquable que le vieil El étant devenu généralement un nom commun pour signifier la divinité, et chaque peuple ayant donné à son dieu un nom propre, le nom de Iahvé qui

jouait ce rôle pour Israël ne signifiait rien que l'être. On discutera longtemps encore sur le sens du célèbre passage de l'Exode, mais enfin il est impossible d'aboutir à rien de concret, à aucune qualité spéciale, à aucun objet naturel, qu'il s'agisse du soleil, de la lune ou des étoiles. Pour nous c'est l'être pur, pour les anciens Hébreux c'était l'être mystérieux.

De plus ce Iahvé est solitaire. On a trouvé un mot, la monolâtrie, et cela paraît très naturel, pas transcendant, qu'une petite tribu n'ait pas connu le luxe de plusieurs dieux; on voit dans la Bible elle-même que de la même façon les Moabites avaient Camos. C'est vrai, mais si on pouvait se contenter d'un dieu, lui ne pouvait se passer d'une compagne. Et l'inscription de Mésa nous fait connaître une Astar-Camos qui doit être quelque chose comme cela dans Moab. Israël n'a jamais connu de déesse.

Le service du dieu et de la déesse n'était point une sinécure. L'idole était là, maîtresse dure et impérieuse, qu'il fallait servir, vêtir, nourrir. Dans Israël les idoles étaient interdites. Cela ne veut pas dire qu'on n'en fit jamais. On représenta souvent Iahvé en veau de Hadad, le dieu de l'orage et de la pluie auquel on l'assimilait, mais ce culte fut réprouvé par les prophètes comme contraire à la tradition. Enfin, car nous ne pouvons qu'indiquer

les traits généraux, Iahvé avait horreur des pratiques immorales. Vivant chaste, il était austère.

Si l'on prend ces caractères dans leur ensemble, ils sont certainement transcendants, sinon tout à fait dans le sens métaphysique, au moins dans le sens historique, pour le temps.

Et on ne peut pas nier que la vie des demi-nomades n'ait été très favorable à ces idées simples, à ce culte sévère. Il y a là une harmonie naturelle qui n'exclut pas la Providence. Encore est-il que cette exception ne peut tout à fait s'expliquer sans un secours spécial de Dieu, et son intervention apparaît encore davantage dans le triomphe de ce culte simple sur les cultes enivrants et splendides d'une civilisation plus raffinée. Aussi suis-je persuadé que l'idée de Dieu que j'esquissais tout à l'heure n'est pas le point d'arrivée d'Israël, mais son point de départ, son bien propre avant le contact avec les cultes cananéens et assyriens.

Jusqu'à quel point cela ressemble-t-il au monothéisme métaphysique? Il est difficile de classer exactement un phénomène religieux à sa place propre parmi des systèmes philosophiques. On n'avait qu'un Dieu, auquel on attribuait tout ce que les hommes attribuaient alors au divin, et très spécialement d'être le maître du monde, de l'avoir fait ainsi que l'homme, d'être un bon père pour la nation, d'être un roi juste, qui récompense le bien

et punit le mal, qui peut même exercer la justice en dehors de son peuple; on ne niait pas l'existence des autres dieux; ils existaient du moins par leurs idoles et par leurs cultes, c'était un fait social que chacun pouvait constater; mais quoi qu'on ait pensé de leur nature, on savait qu'ils étaient bien inférieurs.

Telle est la doctrine traditionnelle que les Prophètes n'ont pas apportée, mais soutenue comme ancienne. Dieu était déjà très moral; aussi le monothéisme moral des Prophètes me paraît une invention sans portée que j'ai toujours combattue; il succombera tôt ou tard sous l'évidence des faits. Or, tout en luttant pour la tradition, les Prophètes la développaient. Dieu ne devenait pas moral, mais la morale devenait plus pure, plus semblable à la nôtre, et cette action absolument unique dans l'histoire de l'humanité, les Prophètes l'ont donnée comme divine. Ici encore le doigt de Dieu apparaît. Il faudra mettre en relief cette intervention si frappante et unique par l'ampleur et la supériorité des idées, et par la désespérance qui force ces grandes âmes à tout attendre de l'avenir, et par l'annonce d'un Sauveur, marqué de divers traits glorieux caractérisés, qui rachètera du péché par ses souffrances. Il y a là une période aussi parfaitement distincte de la période précédente que de celle qui suivit le retour de Babylone; cette dernière marque

le triomphe définitif de la loi, puis du sacerdoce.

Dans ce dernier état, c'est bien cette fois le monothéisme, aussi pur qu'on peut le souhaiter. On serait tenté de dire trop pur, car à force de distinguer Dieu du monde, on l'éloigne, on le relègue, il s'évanouit dans une abstraction; on ne se souvient plus qu'il est le Père. On le sert avec une fidélité scrupuleuse dans les menues observances, mais l'orgueil, la dureté du cœur. l'hypocrisie, se donnent libre carrière, et jamais peut-être l'humanité n'a risqué de traverser la vraie religion sans en recueillir le fruit comme au temps des Pharisiens et des Scribes.

C'est alors que Jésus-Christ parut et donna la vraie religion au monde en montrant, dans le Dieu absolu, un Père plus tendre pour tous les hommes, que Iahvé ne l'avait été pour Israël.

Je n'hésite donc pas à le dire, l'étude historique, très attentive et très critique, mettra de plus en plus en lumière l'action surnaturelle de Dieu.

Quelques écrivains ont paru, plus ou moins clairement, préférer un système plus simple. Toute la religion serait sortie d'un seul germe, la révélation primitive d'un Dieu. En possession de cette vérité, l'humanité en aurait tiré tout le reste, sans cette intervention spéciale de Dieu qui est le miracle et la prophétie.

Je ne voudrais rien dire non plus qui pût ca-

ractériser cette intervention comme arbitraire, mal proportionnée au temps, brouillant les cervelles, se montrant pour le plaisir de se montrer, touchant à tout, comme un enfant capricieux qui fait voir qu'il est le maître. Je suis persuadé au contraire qu'elle est infiniment suave et douce, condescendante, ordonnée, légère de touche, on dirait aujourd'hui eurythmique. Mais enfin l'histoire de l'Ancien Testament est l'histoire d'une chute et de plusieurs rechutes. Il a fallu que Dieu intervînt par la prophétie et le miracle, et cela se voit, jusqu'au jour où il a résolu de venir faire lui-même une œuvre définitive, qui se continuerait d'une façon stable par l'institution de l'Église.

Et si ces grandes lignes ne sont pas contraires à ce que l'Église elle-même nous enseigne; si la Révélation et l'action surnaturelle de Dieu sont pleinement reconnues, pourquoi ne serait-il pas permis aux critiques de se servir de ces points de repère indéniables pour classer les documents bibliques dans un ordre historique? N'est-ce pas le cas de dire ici avec le R. P. Fontaine : « J'en dirai autant de la Révélation noachique et des révélations patriarcales; ce qui importe avant tout, ce n'est pas leur datation, c'est leur contenu [1]. »

Prenons l'exemple du Deutéronome. C'est la loi

1. *Les infiltrations*, p. 187.

de Moïse, car c'est une revision du code de l'Alliance qui date de Moïse et de plus haut que Moïse, par son contenu de coutumes sociales. D'autre part, certains indices feraient supposer que la loi ancienne a été revisée dès le temps de Salomon. Mais si cette loi revisée est maintenant représentée, dans le Deutéronome total, par un ouvrage tout enflammé de l'esprit des Prophètes, tout pénétré de leur zèle de justice, de leur tendresse de cœur pour les pauvres et les opprimés, surtout de leur ardent amour pour le dieu d'Israël, pourquoi ne pas voir en lui la loi ancienne, imprégnée de l'esprit des Prophètes et définitivement rédigée peu avant Josias? Tout alors devient clair, et l'intelligence des œuvres de Dieu a fait un pas en même temps que l'esprit critique marque un point.

Prenons encore les Psaumes. Je ne prétends pas nier le rôle de David dans la poésie et la musique religieuse. Une tradition si ferme ne peut qu'être vraie. Mais on ne peut mettre certains Psaumes dans la bouche de David sans éprouver un malaise intime où le sentiment religieux est aussi froissé que le sens critique. Placez au contraire ces Psaumes après le retour de la captivité, vous comblez une immense lacune. Eh quoi! l'action de Dieu se bornait alors à maintenir son peuple sous le joug de fer de la loi, et, selon l'expression pittoresque de saint Augustin, à lier fortement le

malade, pour le forcer à implorer par ses cris le secours du médecin? Mais encore fallait-il qu'il criât, le malade! et ces cris ce sont les Psaumes. Ce qu'il y a de plus sublime dans l'Ancien Testament, de plus touchant, ce qui alimente encore chaque jour notre piété, vous qui admettez le développement religieux d'Israël, qui voulez comme nous entourer le berceau de Jésus d'âmes exquises, auxquelles les Psaumes conviendraient si bien, ces Psaumes, vous les placez en bloc au temps de David, et vous ajoutez que David quittait la nuit ses épouses pour aller les composer à la clarté des étoiles! J'entends bien qu'une fois composés ils n'étaient pas perdus, qu'ils demeuraient le patrimoine de la communauté. Mais est-ce rester fidèle au principe de saint Thomas que dans l'Ancien Testament on faisait des progrès réels vers la lumière?

Qu'il soit donc loisible à la critique littéraire et à la critique historique de marcher la main dans la main. Faisons-leur crédit quelque temps encore; nous n'avons point à nous inquiéter du résultat, abrités que nous sommes par l'autorité qui nous régit.



TROISIÈME CONFÉRENCE

LA NOTION DE L'INSPIRATION D'APRÈS LES FAITS BIBLIQUES.

Messieurs,

Nous devons suivre dans l'interprétation des Écritures les règles posées par l'Église. Spécialement lorsqu'il s'agit des dogmes, la méthode historique elle-même nous fait un devoir d'en chercher l'intelligence dans le sein de l'Église. Son magistère s'étend à toute l'Écriture. Il y a cependant entre l'Ancien Testament et le Nouveau cette différence, que la Révélation, commencée dans l'Ancien, s'achève dans le Nouveau. C'est donc surtout dans l'Ancien Testament qui couvre un si large intervalle de temps que la critique historique aura sujet de s'exercer.

Or quoi qu'il en soit des dogmes particuliers,

de même que nous devons toujours être soumis à l'autorité de l'Église, nous côtoyons toujours un dogme qui pour l'Écriture est comme un dogme général : c'est l'inspiration divine.

Nous devons en traiter aujourd'hui ; mais vous supposez déjà que ce ne sera pas d'une manière didactique et complète ; le temps nous ferait défaut.

Je dirai donc rapidement l'existence de l'inspiration, fait divin que nous tenons d'une autorité divine tel qu'elle nous le présente et que nous recevons en toute simplicité, pour insister davantage sur les points que la méthode critique a particulièrement mis en relief. Si l'Église nous dit d'une façon générale ce qu'est l'inspiration et quels sont les livres auxquels elle s'applique, il reste à constater, en lisant ces livres eux-mêmes, à quelles personnes elle peut être communiquée, quel est son rapport avec l'enseignement divin et quel est le mode de cet enseignement. Cet examen des faits qui sont à la fois humains et divins peut seul nous mettre en état de discerner ce qu'on pourrait nommer les convenances de l'inspiration divine.

Tous les livres contenus dans le canon fixé par le concile de Trente sont inspirés par Dieu. C'est un dogme. Nous le croyons parce que l'Église nous l'enseigne. Tout ce que peuvent faire nos théologiens, c'est de montrer que cette définition est con-



forme à la tradition et à l'Écriture elle-même, et il faut convenir que leur thèse est solidement établie. Nous n'avons point à y revenir. Nous acceptons ce dogme avec respect, et nous le recevons aussi avec reconnaissance. C'est un trait de la bonté de Dieu dans l'œuvre du salut. L'inspiration n'était pas exigée, — Dieu est toujours libre, — mais elle convient bien, étant un secours surnaturel pour écrire, à un ordre surnaturel qui comprend la révélation.

C'est ce que les protestants modernes ne comprennent plus. Et n'est-ce pas une ironie de l'histoire que leurs variations sur ce point? Luther ne manque pas de crânerie, lorsqu'il s'écrie à Worms : On veut étouffer la parole de Dieu, il faudra bien laisser passer le Verbe! C'était la parole, le pur Évangile de Dieu qui devait triompher des constructions purement humaines de la théologie scolastique. Aujourd'hui le protestantisme — et je parle du protestantisme conservateur-libéral, lui-même — fait rentrer l'inspiration dans l'ordre normal de la Providence de Dieu. On entend par là « la somme des diverses opérations de Dieu par lesquelles il a mené les choses à ce point que la Bible soit un livre conforme à son but dans le développement historique du salut [1] ».

Dans ce thème, par exemple, le livre d'Esther

(1) *Geschichte und Offenbarung im Alten Testament*, von Wilhelm Lotz, Leipzig, 1893, p. 211.

n'aurait été qu'un écrit profane ordinaire, indépendamment du plan divin qui avait résolu qu'il fît partie du canon.

Mais, nous l'avons déjà dit, la religion chrétienne est surnaturelle ou elle n'est pas. Il n'y a qu'un plan divin, qui réunit deux ordres dont l'un dépasse l'autre. Le développement historique est naturel, et cependant, par le développement de l'histoire du salut, Dieu invite les hommes à partager sa gloire, ce qui n'était pas la conséquence naturelle de leur création.

Si le terme marqué par Dieu, devenu le but de l'existence humaine, est au-dessus de nos forces, il faut bien que Dieu intervienne spécialement pour nous y conduire, et il est devenu « naturel » dans le sens de logique, qu'il emploie pour cela des moyens que la nature ne fournit pas.

Pour chacun en particulier, dans l'ordre de la connaissance, c'est la foi. Pour l'ensemble du genre humain, c'est la révélation.

La révélation contient donc un enseignement qui fait connaître à l'homme le nouveau but qui lui est assigné. Or, précisément parce que cette connaissance dépasse la raison, et donc ne s'impose pas à elle par sa propre clarté, si ce n'est chez la personne qui reçoit la lumière divine, Dieu confirmera cet enseignement par des signes extérieurs; pour que ce signe fasse impression et soit du même

ordre que l'enseignement qu'il est destiné à confirmer, il sortira du cours ordinaire des choses, tantôt par son importance et par l'impression que des circonstances sagement groupées font sur les esprits, tantôt par le miracle proprement dit. Cette Providence spéciale de Dieu, ces révélations, ces miracles ne peuvent être perçus de tous. Dieu a jugé bon qu'ils soient consignés dans un livre, l'écriture, comme moyen de conserver l'histoire, étant d'un usage courant dans l'humanité. Mais qui entreprendra cette tâche s'il n'est excité par Dieu et soutenu par lui? De même que le miracle confirme la révélation, l'inspiration garantit l'enseignement surnaturel et nous est un gage des intentions paternelles de Dieu dans l'œuvre de notre salut, ou, comme disaient agréablement les anciens, une lettre que nous recevons de notre Père. Nous n'avons qu'à ouvrir cette lettre avec respect et à la lire avec une filiale soumission.

A notre affirmation touchant l'inspiration des Livres saints, l'incrédulité oppose une négation absolue. C'est l'histoire qu'on met en scène. Elle objecte que si nous avons des livres sacrés, nous ne sommes pas les seuls et que tous les peuples anciens ont cru à l'inspiration divine pour les origines de leur existence. Nous n'ajoutons pas foi à leurs légendes; nous aurions donc tort de faire plus de fond sur l'inspiration biblique, désormais classée

à son rang comme un phénomène historique quelconque.

Chez les Babyloniens, le roi qui se met en campagne se tient pour assuré d'un secours surnaturel; il a eu révélation de ses triomphes. Lorsqu'il revient en vainqueur, c'est l'accomplissement d'une prophétie. Hammourabi, dans le merveilleux bas-relief que nos savants ont rapporté de Suse, semble recevoir tout son code de l'inspiration du dieu Chamach. Enfin quand nous arrivons à la famille d'Abraham ou du moins de Tharé, dans Moab, Mésa parle absolument comme un prophète. « Camos m'a dit : Marche ... » Il n'y a qu'à mettre Iahvé au lieu de Camos pour obtenir une formule biblique.

Cet argument, nous le connaissions depuis longtemps sous une autre forme : Il existe plusieurs religions, donc il n'en est point de véritable. Là aussi il n'y a qu'un mot à changer, il suffit de mettre « livres sacrés » au lieu de « religions ».

Pouvons-nous prouver par nos livres eux-mêmes qu'ils sont inspirés de Dieu? Dirons-nous avec Calvin que l'Écriture est αὐτόπιστος, qu'elle fait foi par elle-même [1]?

1. « *S. Scripturam esse* αὐτόπιστον *neque demonstrationi et rationibus subjici eam fas esse; quam tamen meretur apud nos certitudinem, Spiritus testimonio consequi* ». *Inst.*, liv. I, cap VII, °n 5.

Nous nous le sommes interdit, précisément dans la controverse protestante, et avec un suprême bon sens qui est tout à notre honneur. Non qu'il faille rejeter brutalement cette émotion si douce que nous éprouvons en lisant l'Évangile, cette conviction intime que c'est bien ainsi que Dieu a dû nous parler, la joie de voir dans la lumière, l'adhésion spontanée au charme qui attire invinciblement; ce sont bien là des touches de l'Esprit-Saint qui se rend témoignage à lui-même. Mais nous ne pouvons fonder là-dessus notre foi à l'inspiration. Cette lumière nous vient plus directement de la vérité enseignée que de l'Esprit-Saint qui a inspiré le livre puisque nous ne l'éprouvons pas de la même façon partout.

Nous pouvons seulement répondre aux critiques rationalistes que notre religion est vraie, quoiqu'il y ait des religions fausses et que, de même, notre Bible est inspirée malgré les prétentions analogues d'autres livres qui ne le sont pas. Et quelle que soit cette analogie, nous maintenons, et toutes les découvertes modernes donnent plus d'éclat à cette vérité, que notre Bible est incomparable, que seule, dans son ensemble, elle est vraiment pour l'humanité une lumière, une histoire du progrès de l'homme dans le sentiment religieux, que c'est le seul des livres prétendus inspirés qui puisse vraiment nous aider à trouver Dieu, à le servir et à

l'aimer. Je suis persuadé qu'ici la méthode historique rendra les plus grands services, qu'il sera toujours possible, sans rien exagérer, de montrer la supériorité de la Bible sur tout ce qui sort des fouilles. Les analogies sont surtout extérieures, inhérentes à la nature humaine, l'esprit l'emporte toujours. C'est par lui qu'on peut reconnaître, comme au temps de saint Augustin, la face divine des paroles sacrées.

D'autre part, il est impossible de méconnaître que la ressemblance des formules et parfois des idées avec d'autres livres qui se disent sacrés ou qui allèguent des révélations divines, ont peu à peu fait entrer la question de l'inspiration dans une phase nouvelle. Jamais la doctrine catholique n'a donné la Bible comme un livre venu du ciel tout fait, et seulement enregistré par les hommes. Mais par la force des choses, parce qu'on n'en connaissait pas de plus ancien, c'était un livre isolé, et comme les points de comparaison manquaient dans le monde sémitique, comme on en était réduit à des rapprochements avec le monde gréco-romain, si différent d'allure, on regardait volontiers comme un élément révélé et divin, telle institution par exemple que nous retrouvons aujourd'hui dans le monde sémitique plus ancien, tel récit dont les Babyloniens paraissent avoir connu la forme primitive. Dès lors, et c'est sur ce point



que nous voulons insister aujourd'hui, on concluait que l'auteur inspiré avait donc pris cela dans la révélation, et parfois dans une révélation immédiate et contemporaine de l'inspiration, de sorte que, sans que jamais une définition dogmatique soit intervenue sur ce point, ni même qu'il se soit formé un courant théologique très caractérisé, on en arrivait, çà et là, à confondre révélation et inspiration et à interpréter, comme révélées, des pensées d'origine humaine, que le but de l'inspiration n'était pas de révéler à nouveau, mais de conserver par l'écriture.

Encore une fois, cette tendance ne sortait pas des entrailles du dogme, elle provenait plutôt de l'ignorance du sujet, ignorance qu'il serait plus injuste de reprocher à nos anciens, que de nous faire un grief à nous-même de n'avoir pas encore traversé la Méditerranée en ballon.

Il y a évidemment à faire ici ce travail perpétuel de la théologie qui consiste à tirer des principes dogmatiques de justes conclusions, tantôt par le raisonnement philosophique, tantôt, lorsque ce raisonnement est impuissant, en les appliquant aux faits, attentivement et consciencieusement reconnus avec toute leur portée. Il n'est point ici question de sacrifier la Bible aux documents profanes, il suffit de l'observer plus soigneusement en tenant compte de ce que nous savons mieux par ailleurs.

Le raisonnement et l'observation ne sauraient être séparés; cependant il paraît conforme à la nature des choses que le raisonnement s'exerce surtout dans l'analyse du concept d'inspiration, tandis que l'examen des faits doit avoir le dernier mot quand il s'agit de l'objet et du mode de l'inspiration que nous ne pouvons déterminer que par la connaissance expérimentale et la pratique approfondie de la Bible.

En effet, pour ce qui est de la grâce de l'inspiration en elle-même, de la lumière spéciale qui éclaire l'intelligence, de la motion qui met en branle la volonté, il faut recourir aux principes de foi et à la psychologie. On peut conclure par la raison de la définition de l'Église que le secours de Dieu est antécédent, non point conséquent, qu'il est une impulsion et donc aussi une lumière, puisque l'homme n'est point une machine et que sa volonté ne se résout à rien sans une lumière correspondante dans l'intelligence. Nous avons ajouté que puisque ce secours est antérieur à toute l'action, il s'étend à toute l'œuvre, et par conséquent même aux mots; mais que, puisque l'écrivain sacré se servait de toutes ses facultés ordinaires, il n'imprimait rien de tout fait dans l'esprit, pas même les pensées. Nous avouons n'avoir rien à proposer de nouveau ni de plus clair sur ce point spécial.

Mais si la raison raisonnante est ici sur son terrain, il convient qu'elle garde une attitude plus réservée quand il s'agit du fait historique divin. Le principe fondamental dans la matière n'est douteux pour personne. Ce n'est pas à nous à déterminer ce que Dieu a dû faire ou ce qu'il convenait qu'il fît, mais à constater humblement ce qui fait partie de son œuvre. Ce ne sont point là des questions que chacun puisse résoudre à sa convenance, il faut s'en tenir à ce qui ressort des faits.

Lors donc qu'il s'agit de savoir ce que Dieu peut ou ne peut pas inspirer, à qui il convient qu'il s'adresse pour cela, nous devons sans doute tenir compte des exigences de la raison pure. Nous ne pourrons jamais affirmer que Dieu peut enseigner l'erreur : ce serait un blasphème, mais nous devrons être sobres s'il s'agit de conclure avec assurance que ceci convient ou ne convient pas. Laissons les casuistes traiter les cas douteux avec des raisons de probabilité, et jugeons des faits en critiques sincères. C'est ici surtout qu'il convient de raisonner avec la rigueur des vrais théologiens. Leur verdict est beaucoup moins à craindre que la routine des professionnels, incapables de raisonner leurs répugnances autrement que par une manière de voir habituelle qui tenait uniquement au rétrécissement forcé du champ visuel.

Les faits, voyons les faits, et n'oublions pas que

ce sont des faits bibliques qui doivent prévaloir sur nos raisons de convenance et nos habitudes d'esprit.

Occupons-nous d'abord des personnes qui reçoivent l'inspiration.

Faut-il que l'auteur inspiré soit nécessairement un apôtre, un prophète, un thaumaturge? Faisons une part aux raisons de convenance. Nous serions choqués qu'il ne fût pas un ami de Dieu. Mais il peut être un inconnu. Inconnu de son temps, un pur anonyme, cela paraît difficile dans une certaine conception du Canon. On veut que tout se passe au grand jour. Après avoir dûment donné les preuves de sa mission divine, un grand serviteur de Dieu se présente, son rouleau à la main, à l'autorité compétente, et le livre inspiré, reçu avec respect, est déposé dans le cèdre sacré. Cela se passait-il ainsi dans l'Ancien Testament? On l'affirme, je l'ignore; mais je sais bien que les choses ne se sont point passées ainsi pour le Nouveau Testament qui n'est pas moins digne d'estime.

Ce qui prouve, en tout cas, qu'un livre pouvait être anonyme, c'est qu'il est des livres inspirés pseudonymes. Je sais que je touche ici à un point très grave, mais il est décisif; il faut s'en tenir à la rigueur des principes et se rappeler que nous ne devons point consulter ici les délicatesses de notre conscience littéraire, mais analyser les faits

pour en tirer les conclusions qu'ils comportent.

M. Vigouroux a écrit du livre de la Sagesse [1] : « Il a été attribué à Salomon, parce que celui qui l'a composé, usant de fiction, s'exprime comme s'il était le fils de David, VII-IX. » L'ouvrage de M. Vigouroux est classique comme l'exemple lui-même. Ici, il fallait bien se rendre à l'évidence; l'ouvrage est écrit en grec et défie même la traduction en hébreu. Qui a tranché ici? La critique philologique des Grecs. Or la critique philologique des hébraïsants exige la même conclusion s'il s'agit de l'Ecclésiaste. Le R. P. Condamin, de la Société de Jésus, qui a laissé un si honorable souvenir dans cet Institut, l'a montré après tant d'autres. La critique historique n'est pas moins exigeante pour Daniel, M. Turmel vient enfin de le dire [2].

Il me paraît superflu d'insister sur ces exigences de la critique.

Je préférerais en adoucir les aspérités et les réduire.

Cette fiction, reconnue par M. Vigouroux, je souhaiterais de montrer combien elle est légitime, plus odieuse par le nom qu'en réalité, et cela sans tomber dans une casuistique sans dignité. Une pa-

(1) *Manuel biblique*, 10e éd., II, p. 544.

(2) *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1902. On sait que ceux des Pères de la Compagnie de Jésus qui ont émis le projet d'une grande collection de théologie positive ont confié à M. Turmel le soin d'écrire le premier volume.

reille fiction n'est-elle pas plausible, inoffensive, lorsqu'on essaye d'entrer dans l'état d'âme d'un ancien? Sans doute on y introduira forcément les raffinements d'une pensée plus moderne, mais à quoi sert la critique sinon à voir clair dans ces nuances? Salomon était le type des rois sages; d'où la prière du livre de la Sagesse. Il était le type des jouisseurs désabusés et comme le porte-parole obligé de l'amer désenchantement de l'Ecclésiaste. Pour Daniel, je voudrais quelque chose de plus. L'étude de M. Turmel ne tient pas assez compte des efforts de Winckler et de Hommel pour trouver dans le livre de Daniel un point d'attache réelle avec les temps de la conquête perse. Tout ne date pas d'Antiochus Épiphane; on a dû se relier à une pierre d'attente. Il y a là un point encore obscur, mais la solution juste adoucira sans doute l'effet pénible produit par la pseudépigraphie toute pure.

Et enfin il faut tenir compte des mœurs du temps. On peut affirmer que dans les temps qui ont précédé notre ère, l'usage d'emprunter un masque littéraire était une fiction tellement répandue, qu'elle n'était même plus une fiction et ne trompait personne. Voilà une époque où l'enseignement, d'ailleurs en général conforme à la loi, se donne couramment sous le couvert de noms anciens vénérés; est-il équitable de flétrir cet artifice de la

marque d'odieuse falsification? L'antiquité avait trouvé le mot délicat d'apocryphes, qui est toujours une injure dans notre bouche, mais dont elle entendait plus subtilement le sens. C'était des ouvrages censés cachés, et produits au moment opportun, pour marquer plus fortement que les principes anciens s'appliquaient aux temps nouveaux. On publie les révélations d'Hénoch ; un ange révèle à Moïse au Sinaï toute l'histoire des ancêtres d'Israël (Livre des jubilés) ; Moïse transmet à Josué les secrets de l'histoire future (Assomption de Moïse) ; Baruch, Esdras, combien d'autres ne sont pas moins favorisés ; Salomon compose des psaumes. J'en passe, sinon des meilleurs. Tous les critiques, catholiques et rationalistes, ne voient dans ces livres qu'une fiction littéraire. Schürer a même fait remarquer que ce genre était tout indiqué dans un temps où le ministère prophétique avait disparu. Quoi qu'il en soit, le fait est là. Ce genre ne répugne pas à l'inspiration, témoin la Sagesse de Salomon. Il ne faudra donc pas rejeter les mêmes arguments pour Daniel sous prétexte que la pseudépigraphie et l'inspiration sont incompatibles.

Sans doute le livre de Daniel n'est pas comme les autres, puisqu'il est inspiré. Il sera même facile de faire ressortir son éclatante supériorité sur les badauderies scientifiques d'Hénoch, par exemple,

mais nous ne nous buterons pas contre les faits au nom d'un principe faux.

Et nous ne prétendons pas que les questions d'authenticité soient oiseuses, que nous ne nous soucions plus du nom des auteurs, ni de l'époque où ils ont vécu, qu'en tout cas cela est sans importance pour la foi. Il importe, et beaucoup, nous l'avons dit à propos des Évangiles, mais nous retenons que le fait de l'inspiration est compatible avec une certaine fiction littéraire. Si on a admis dans le Canon tel livre sous un faux nom prétendu, tout porte à croire que l'auteur véritable ne s'est pas fait connaître. Il ne répugne donc pas que la grâce de l'inspiration ait été saisir un auteur demeuré inconnu de son temps comme du nôtre.

Après cela on admettra encore beaucoup plus volontiers qu'on se soit mis à plusieurs pour composer un livre inspiré. Nous lisons dans les Proverbes : « Voici encore ce qui vient des sages[1] » ; ou même ce sont les gens d'Ezéchias qui recueillent les Proverbes de Salomon[2]. Dans le premier cas, on dirait d'un compilateur qui recueille les sentences proférées par des sages dont il ne paraît pas avoir connu les noms ; dans le second cas, on dirait d'une commission chargée de retrouver les Proverbes de Salomon comme Pisistrate a fait grouper les rap-

1. Prov. XXIV, 23.
2. Prov. XXV, 1.

sodies homériques. Qui était inspiré? les sages ou le compilateur? l'auteur primitif ou la commission? Il nous suffit de savoir que l'ouvrage tel que nous le lisons est canonique et donc inspiré. Et pourtant on entend souvent des personnes exprimer leur indignation et leur scandale à la pensée que le Pentateuque ne soit pas l'ouvrage du seul Moïse. Imagine-t-on l'inspiration accordée à tout ce monde, Iahviste, Élohiste et le reste? — *O homo, tu quis es?* raisonnons d'après les faits bibliques et non d'après nos petites vues personnelles. Reconnaissons, par l'exemple analogue des Proverbes, que, d'après le seul concept de l'inspiration, rien n'empêcherait qu'un rédacteur anonyme, ou dont le nom a disparu, ait compilé, avec la grâce de l'inspiration, un Pentateuque, dont toutes les parties étaient peut-être inspirées. Les anciens avaient déjà remarqué que tous les morceaux insérés dans la Bible pouvaient n'être pas inspirés, témoin la lettre des Spartiates, et d'ailleurs ils n'étaient point si avares du charisme de l'inspiration que quelques-uns attribuaient libéralement aux livres perdus dont les auteurs bibliques paraissent s'être servis.

En un mot, mesurons nos raisons de convenances aux mœurs et aux usages de l'Orient au temps passé. Une comparaison familière fera comprendre ma pensée. La raison nous fait une loi de suivre dans nos rapports avec Dieu à tout le moins les rè-

gles de la courtoisie mondaine. Mais quand il s'agit de déterminer les cas particuliers, il faut nécessairement et uniquement tenir compte des coutumes. Le prêtre français qui célébrerait la messe la tête couverte commettrait une grave irrévérence, une irrévérence qui n'aurait d'égale que l'action de célébrer en Chine la tête nue. Raisonnons de même, *servatis servandis*. Nos idées sur l'histoire, la morale, la propriété littéraire, l'emploi des pseudonymes, les emprunts plus ou moins déguisés à d'autres livres, la révision et la recension des ouvrages ne sont pas celles des anciens. Par respect, vous hésitez : Puis-je attribuer à des auteurs inspirés ce qui me paraît à moi peu délicat? Et vous ne voyez pas que vous condamnez le missionnaire en Chine...

Mais il faut pénétrer plus avant dans la notion historique de l'inspiration. Après la personne, l'objet.

Le capital serait de savoir dans quel rapport se trouve l'inspiration avec l'enseignement divin. Or on n'hésite pas à dire que l'inspiration s'étend en tout cas beaucoup plus loin que l'enseignement religieux puisqu'elle s'étend à tout, même aux mots, tandis que l'enseignement religieux n'est pas partout. On appliquerait fort mal le principe de saint Augustin que Dieu n'enseigne pas dans la Bible ce qui n'est pas utile au salut, si on l'en-

tendait dans ce sens que Dieu n'inspire plus quand il cesse d'enseigner une vérité religieuse.

Il en résulterait que tout ce qui n'est pas religieux dans la Bible ne serait donc pas inspiré; or on ne voit pas, par exemple, où est l'enseignement religieux du livre de Ruth. Dans la controverse protestante on a souvent soutenu que tout le dogme n'est pas dans l'Écriture parce que les écrivains sacrés ne se proposaient même pas toujours de l'enseigner : ils prenaient la plume dans telles ou telles circonstances, quelquefois pour enseigner, mais aussi pour encourager, consoler, recommander... telle la lettre à Philémon, et on peut ajouter que dans tout le Psautier, si plein de belles vérités religieuses, le psalmiste ne se propose jamais directement d'enseigner la vérité religieuse, puisqu'il s'adresse à Dieu, qu'il ne prétend pas instruire, quand il lui confesse ses péchés et lui demande son secours. Or le Psalmiste ne lui enseigne pas non plus de vérité historique ou naturelle. De sorte qu'on peut se demander si le but de l'inspiration est d'enseigner. Et il semble bien que ce ne soit pas son but immédiat, pour peu qu'on distingue la révélation et l'inspiration. Sans doute l'enseignement divin est contenu dans la Bible; mais, s'il s'agit de la vérité religieuse, c'est par la révélation que Dieu l'a enseignée, et il n'est pas nécessaire que la révélation soit con-

temporaine de l'inspiration. S'il s'agit des faits connexes au salut, ils n'avaient pas besoin d'être enseignés par Dieu dans leur aspect naturel et historique, du moins ordinairement, puisque chacun peut en conserver la mémoire.

L'inspiration conduit à l'écriture. De sa nature, l'écriture a pour but de fixer et de conserver une connaissance antérieurement acquise. De sorte que le charisme de l'inspiration n'a pas pour objet premier d'enseigner, mais de conserver le souvenir des vérités révélées et des faits de l'histoire qui permettent de comprendre l'ordre et la suite de la révélation, quoique le but de l'écrivain sacré puisse bien être l'enseignement. La conception de l'inspiration est plus vaste.

Il résulte de ce premier point que la doctrine contenue dans un livre inspiré n'est pas nécessairement parfaite dans son sens propre, historique et littéral. Dieu, qui veut conserver la mémoire de faits importants pour l'histoire du salut, — et cette importance est parfois très secondaire, comme pour le livre de Ruth, — Dieu a résolu peut-être de conserver la mémoire des idées imparfaites qu'on avait sur la divinité dans un stage donné de la révélation. Rappelez-vous que nous avons admis dans l'Ancien Testament un progrès essentiel. Ces idées, il ne nous les enseigne pas à nous sous cette forme, il ne veut pas que nous nous y bornions, ce serait une

faute, puisque nous connaissons mieux par son Fils sa perfection infinie; il a voulu que nous en prissions note, peut-être pour mieux apprécier le besoin que nous avions de sa lumière et de sa grâce. Il se peut donc qu'on trouve dans la Bible l'expression de sentiments inférieurs, non seulement chez les impies, mais chez ceux qui portaient l'espérance d'une lumière plus complète; tel est par exemple la morale des Proverbes et de l'Ecclésiastique, très pratique assurément, mais souvent sans grande élévation morale, sans cette délicatesse exquise qui est la fleur des vertus chrétiennes. Pour mettre cette morale au niveau du christianisme, il faut la transfigurer par le sens spirituel. C'est par le sens spirituel que l'Écriture reprend pour nous toute sa valeur. Et c'est pour cela que l'Église, avec tout le respect qu'elle a pour la parole de Dieu, n'oblige personne à la lire, et chacun sent instinctivement qu'il y a plus de profit pour son âme à lire un chapitre de l'*Imitation de Jésus-Christ,* que tout le Lévitique. L'Écriture demeure plus noble, si l'on considère l'Esprit de Dieu qui l'a inspirée; elle est moins relevée par son objet. C'est Dieu qui a inspiré de conserver cet enseignement, mais cet enseignement est fort inférieur à celui que nous trouvons partout dans l'Église; ce sont des *egena elementa,* c'est ce qui a été dit aux Anciens, tandis que Notre-Seigneur nous réservait

des paroles plus salutaires. Les faits sont clairs.

Pourtant n'allons pas trop loin. Rappelons ce que nous avons dit d'avance. La raison elle-même, comme la foi, oppose au bon endroit une barrière infranchissable. Il est impossible que Dieu enseigne l'erreur. Il est donc impossible, non pas que la Bible, où tout le monde prend la parole, contienne des erreurs, mais que l'examen intelligent de la Bible nous force à conclure que Dieu a enseigné l'erreur.

L'impie a dit : il n'y a pas de Dieu. Mais il est l'impie. Les idées sur Dieu peuvent paraître dans la Bible avec toute la gamme des couleurs, depuis la négation absolue, jusqu'à l'amour parfait, mais nous n'y trouverons pas une idée fausse sur Dieu ou sur un sujet quelconque qui puisse passer pour enseignée par Dieu.

Or cette variété elle-même dans l'expression de la vérité religieuse, jointe au principe posé tout d'abord que le but de l'inspiration n'est point d'enseigner immédiatement, mais de conserver avec une autorité divine ce qu'il nous importe de savoir, montre clairement que l'enseignement contenu dans la Bible, s'il est quelquefois donné directement et clairement, est souvent aussi une résultante, qu'il est infiniment délicat d'apprécier avec précision, et c'est pour cela que l'interprétation de la Bible est confiée à l'Église seule. Per-

sonne ne peut dire : je cherche la vérité religieuse dans la Bible parce que Dieu l'a inspirée pour m'enseigner immédiatement, sans aucun intermédiaire, toutes les vérités que j'ai besoin de savoir pour me sauver... Voilà ce que nous soutenons contre le protestantisme; nous ajoutons que la Bible a surtout pour but la vérité religieuse... N'est-il pas étrange après cela que chacun dise avec assurance : Quant au reste, je n'ai besoin de personne. Dieu enseigne clairement. Tout ce que je lis, je le tiens pour une affirmation catégorique de l'auteur sacré ou plutôt de Dieu, et si vous trouvez étrange, inouï, invraisemblable, que Sara ait plu au Pharaon, roi d'Égypte, à l'âge de 90 ans, vous blasphémez outrageusement la véracité de Dieu. — Toute cette histoire que Dieu a voulu conserver était-elle donc exempte des imperfections de la vérité religieuse d'alors? était-elle adressée plus directement de Dieu à nos âmes que la vérité religieuse elle-même sur laquelle nous attendons de l'Église un jugement définitif?

Les applications sont donc très délicates, si les principes sont certains. Tout ce que les auteurs sacrés enseignent, Dieu l'enseigne et cela est donc vrai. Mais qu'enseignent les auteurs sacrés? Ce qu'ils affirment catégoriquement! — Or on l'a dit depuis longtemps, la Bible n'est point un recueil de thèses ou d'affirmations catégoriques. Il est tel genre

littéraire, dans lequel on n'affirme absolument rien quant à la réalité des faits: ils servent uniquement de base à une leçon morale, telle la parabole. Or l'inspiration ne change pas les conditions des genres littéraires. Chacun doit être interprété selon ses règles. Je ne crois pas avoir à insister sur cette formule qui a été pleinement admise dans les *Études* par le R. P. Prat. Elle me paraît encore la plus propre à résoudre les difficultés élevées contre la véracité de la Bible. Cependant je voudrais aujourd'hui aborder la question par un autre côté, et étudier d'après la Bible elle-même le mode de l'enseignement divin.

Reprenons, pour point de départ, les faits que nous venons de constater.

Nous sommes tous d'accord pour recevoir avec respect tout ce que Dieu enseigne, mais il est évident que dans la Bible cet enseignement n'est pas à l'état de propositions révélées toutes faites et isolées dans leur splendeur. Il est mêlé à une foule de récits, de discussions, d'épanchements poétiques, d'anecdotes, de prières, de métaphores. Nous reconnaissons tous volontiers que l'auteur inspiré n'a pas toujours l'intention d'instruire au nom de Dieu; cela est clair, par exemple, lorsqu'il demande à Dieu pardon de ses fautes, et encore est-il que peu de pages de la Bible contiennent un enseignement aussi précieux que le *Miserere*. Il se peut

donc qu'il y ait un enseignement divin, lors même que l'auteur sacré semble ne rien affirmer. Mais d'autre part il ne faut point se hâter de considérer comme une affirmation de Dieu ce que l'auteur récite et qu'il ne se soucie peut-être pas de prendre à son compte. Si l'enseignement religieux lui-même est parfois une résultante dont l'Église seule a le droit de dégager la formule, à plus forte raison en est-il ainsi de ces éléments secondaires qui ne figurent dans l'Écriture que pour servir de vêtement à la vérité, ou, si on préfère la comparaison de S. Augustin, qui sont la caisse de résonance de la lyre. Tout cela prouve simplement que l'enseignement donné par Dieu dépasse infiniment le nôtre, même dans son mode, et que nous ne devons pas lui appliquer nos mesures.

La distinction précise qu'il fallait faire ici a été faite depuis plusieurs années déjà par un de mes confrères, le R. P. Lacôme, dans une brochure intitulée : *Quelques considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse,* brochure qui a paru avec la haute approbation du P. Monsabré [1]. Cette théorie n'a pas eu le retentissement qu'elle aurait aujourd'hui, parce que l'attention était moins éveillée alors sur ces problèmes. Vous me permettrez d'en citer quelques extraits : « Ce petit peuple

1. En 1891.

(Israël) dut à ses prophètes et uniquement à eux de s'élever au-dessus de tous les autres. Grâce à eux, sa pensée fut bientôt purgée de toute erreur ayant trait à la divinité..... Mais à part cette conception, en dehors de là, le prophète n'avait pas à toucher aux idées de son peuple ; et il n'y a pas touché : il les a prises telles qu'il les a trouvées, inconsistantes comme les idées d'un enfant, fausses images de la réalité, notions fatalement incomplètes, comme le seront toujours les conceptions des hommes. L'esprit de Dieu cependant s'est joué au travers de nos illusions, n'adoptant jamais, jusqu'à la faire sienne, l'opinion erronée; il s'est appuyé dessus, mieux, il a glissé dessus, comme sur un mauvais miroir, sur une flaque de boue, glisse sans se salir le rayon du soleil. »

Mais comment concilier ces expressions inexactes avec la dignité de l'Esprit-Saint? Car enfin il s'agit d'un livre dont Dieu est l'auteur qui n'a pu ni se tromper, ni tromper; voilà la difficulté ordinaire. Le P. Lacôme continue : « Admettons que le ciel de la Genèse soit, ce qu'il n'est pas dans la réalité, une voûte solide; l'Esprit-Saint est-il tombé dans l'erreur? Le bon sens pourrait fournir la réponse. Quand un maître d'école veut instruire un enfant d'une science, l'astronomie par exemple, il doit aller progressivement, il ne peut du premier coup faire passer toutes les connaissances de son in-

telligence dans celle de son élève. Pour avancer, il doit avoir un point de départ sur lequel il s'appuie : cette base à tout son enseignement, ce sont les idées que possède déjà l'enfant. Ces idées sont les seuls matériaux pour édifier, les seules forces disponibles pour donner le branle à l'esprit et le faire avancer.

« Quand donc le maître, ayant à se mettre en communion avec l'élève, s'ingénie à deviner les conceptions bizarres et folles qui ont germé dans son cerveau ; quand, les ayant découvertes, il s'en empare et les fait jouer pour glisser au travers d'elles quelques atomes de vérité; quand, pour lui mâcher les premières bouchées d'astronomie, il reprend les vieux mythes et les vieux errements, personnifiant le soleil, et le faisant s'élancer, dans sa course quotidienne, de son lever à son déclin, le maître approuve-t-il par là toutes les illusions qui voltigent dans une jeune tête? Or l'Esprit-Saint, dans la Bible, est en vérité ce pédagogue, ce prédicateur.

« Il est maître à côté des autres maîtres de la terre, maître comme eux, à leur façon; il a un enseignement à lui, une science à lui, la science surnaturelle et il a voulu la communiquer à l'homme... » Et encore, parlant de la sagesse de Dieu qui répudie la science de l'homme : « Au titre unique de docteur ès-sciences divines, elle est

venue, elle a installé sa chaire à la suite des autres chaires, sur les places publiques, aux carrefours, elle a groupé tous les passants sans distinction et leur a proposé sa doctrine; elle s'est cantonnée dans sa partie, et en dehors de là, à la manière de tous les grands instituteurs du genre humain, elle a parlé comme le peuple. Et de ce qu'avec lui qui reste toujours un bien petit enfant, elle a bégayé, de ce qu'elle lui a épelé les mystères du ciel, il serait insoutenable de la charger, elle moins que tout autre, elle dont l'enseignement est si haut, si pur, de tous nos bégaiements et de toutes nos inconséquences. Seule notre ignorance doit être mise en cause. »

Je disais que ce système n'avait pas fait sensation. Pourtant quelqu'un veillait. Le R. P. Brucker dénonça dans les *Études* ces vues comme dangereuses. Il concluait[1] : « L'hypothèse du R. P. Lacôme, si séduisante qu'elle soit au premier abord, me paraît donc ruineuse... Je crois qu'un maître humain, s'il est sage et consciencieux, n'agira pas de cette manière; jamais, pas même au point de départ, il ne s'étayera des conceptions fausses de son élève, au risque de les lui faire prendre pour la vérité ou de discréditer ses leçons à l'avance. A plus forte raison, le Maître divin, Vérité suprême,

1. *Études*, 1895, p. 504.

ne peut demander le secours de l'erreur, à un degré quelconque, pour ouvrir l'accès des intelligences à sa doctrine surhumaine. Il ne saurait exploiter (qu'on me passe l'expression) que ce qu'il y a de vrai et de bon dans nos idées. »

C'est peut-être un peu poussé au noir. Le P. Lacôme disait *s'appuyer*, mieux *glisser;* le R. P. Brucker interprète : *s'étayer*.

Surtout le P. Lacôme distinguait deux enseignements de nature essentiellement distincte, là où son recenseur semble n'en discerner qu'un seul. Il serait bien imprudent le maître qui, enseignant la géométrie, tolérerait des notions fausses sur la ligne droite; quel moyen de s'étayer là-dessus? Mais le maître de grammaire a-t-il à se préoccuper de la vérité des exemples qui appuient la règle, et, enseignant l'orthographe du roi Pharamond, ne peut-il glisser sur les origines obscures de notre histoire? N'est-ce pas dans la grammaire de l'Académie qu'on cite en exemple :

Dames Mites disaient à leurs petits-enfants :
Il fut un temps où la terre était ronde?

Aussi bien avons-nous ici mieux que des conjectures ou des convenances. Nous avons des faits bibliques. C'est un fait, déjà reconnu par Maldonat, que les auteurs bibliques emploient la Sainte Écriture dans un sens accommodatice. Or ce

sens n'est certainement pas un sens concluant. On lit dans S. Matthieu à propos du massacre des ss. Innocents : « Alors s'accomplit ce qui avait été annoncé par Jérémie, le prophète : On a entendu à Rama des cris, des pleurs et de grandes lamentations; Rachel pleure ses enfants. » D'après Calmet : « C'est une simple application fondée sur la ressemblance des événements. » Ce n'est donc point un accomplissement en toute rigueur.

Est-ce à dire que l'enseignement divin puisse manquer aux règles de la logique? Il peut les négliger pour un temps donné, par condescendance, par le point où il touche à des habitudes d'esprit rudimentaires. La raison profonde de ce fait est tiré de la supériorité même de l'enseignement divin. Il ne force pas la conviction par le raisonnement, mais par l'autorité, parce que son domaine propre est au-dessus de la raison. Dans le raisonnement, chaque proposition est un élément nécessaire, qui est vraiment cause de la conclusion. Si un des éléments est faux, la conclusion est fausse. Ce système exige donc la véracité absolue des prémisses.

Tout autre est le système d'autorité par la foi. L'autorité reconnue s'impose, et l'on croit à cause

1 Sur Matth. II, 17 s.

de la parole. On peut raisonner ici comme lorsqu'il s'agit des motifs de crédibilité. Ce n'est qu'un échafaudage qu'on peut enlever, la voûte tient par elle-même. De même ici. Dieu n'enseigne rien de faux, ne s'appuie sur rien de faux comme élément essentiel de son enseignement. Il est libre de se servir de nos idées scientifiques ou de l'histoire comme d'un simple procédé de préparation, ainsi qu'il mènerait nos idées au point voulu par une comparaison ou une parabole.

De cette façon nous comprenons sans peine que saint Paul puisse citer d'après les Septante. Ce n'est pas le sens du texte hébreu. Faudra-t-il dire avec saint Augustin que le texte des Septante est inspiré aussi bien que l'autre? Nous disons seulement que saint Paul s'appuie sur un texte reçu de son temps.

Et il faut bien admettre que ceci est un argument *ad hominem,* c'est-à-dire un argument qui ne conclut pas en rigueur. Qu'importe? la pensée est juste, l'Apôtre la fait pénétrer comme il l'entend. Et les plus conservateurs reconnaissent qu'en effet il a argumenté parfois d'après les opinions et même les préjugés des Juifs de son temps.

Il me semble que Notre-Seigneur a fait la même chose dans un cas célèbre [1]. « Quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu, dans le livre

1. S. Marc, XII, 26.

de Moïse, ce que Dieu lui dit dans « le Buisson » : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob? il n'est pas Dieu des morts, mais des vivants. »

Les commentateurs se sont toujours demandé comment l'argument conclut, car en disant : « Je suis le Dieu d'Abraham », Iahvé voulait seulement dire au sens obvie qu'il était le Dieu qu'Abraham avait adoré sur la terre, sans affirmer du tout qu'Abraham fût ressuscité, d'autant qu'aucun théologien n'admettrait cette résurrection dans le passé. Et pourtant l'argument concluait très bien; c'est un exemple d'exégèse midrachique. J.-C. a introduit une idée à laquelle personne n'avait songé, que le Dieu vivant ne peut se dénommer d'après les morts, s'il ne se réserve de les rappeler à la vie.

Cela était décisif pour les Juifs, non en rigueur textuelle. Aussi Calmet, toujours sincère, a-t-il raison de dire, après trois réponses : « 4° Enfin on peut répondre avec Maldonat, que quand le raisonnement de Jésus-Christ ne serait pas sans réplique en lui-même, et dans toute la rigueur : il suffit qu'il ait été capable de réduire les Saducéens au silence. Le Fils de Dieu savait à qui il avait à faire. Il est plus grand en les confondant par une raison facile, qu'en les accablant par un raisonnement sans réplique. »

Et ce n'est qu'un exemple. Ces faits sont fami-

liers à tous ceux qui connaissent l'Écriture... en la pratiquant. M. Bacuez dit tout uniment de l'enseignement de Jésus-Christ en général : « Une telle méthode peut paraître imparfaite à des hommes d'étude, qui n'aspirent qu'à satisfaire leur esprit et à s'avancer dans la science. » Et avant : « Il exige qu'on se soumette à sa parole, et sa véracité est la dernière raison des croyances qu'il impose et des lois qu'il prescrit [1]. »

Mais s'il en est ainsi, si S. Paul, si notre adoré Sauveur, ont argumenté de l'Écriture sainte selon les habitudes d'esprit des Juifs, sans rétablir le vrai texte, sans s'en tenir au sens précis, si les Apôtres ont donné comme la réalisation d'une prophétie une simple application fondée sur la ressemblance des événements, combien plus ont-ils pu se servir des idées des Juifs sur les sciences et sur l'histoire sans les rectifier? Et si cette manière n'est pas indigne de l'Auteur de notre foi, pourquoi ne pas supposer le même procédé lorsque l'enseignement divin est donné par un écrivain sacré quelconque? Depuis longtemps d'ailleurs la théologie a trouvé sa formule. Comme il arrive si souvent, S. Augustin a fourni l'idée, S. Thomas lui a donné son expression lapidaire, et, pour que rien ne manque à son autorité, elle a été consacrée par le Souverain Pon-

1. Manuel biblique du N. T., I, p. 450.

tife dans son Encyclique *Providentissimus*. Est-il besoin de répéter une fois de plus cette règle excellente? « Il faut d'abord considérer, dit Léon XIII, que les écrivains sacrés ou plutôt « l'Esprit-Saint parlant par leur bouche n'ont pas voulu nous révéler la nature intime du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut[1] »; c'est pourquoi ces écrivains n'ont pas prétendu étudier directement les phénomènes naturels, mais quelquefois ils en parlent ou les décrivent accidentellement. Et alors ils adoptent la manière de parler usitée de leur temps dans le langage ordinaire, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans l'ordinaire de la vie. Or dans cette façon de parler on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportés aux apparences[2] » : c'est le docteur Angélique qui nous en avertit. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé à leur manière d'entendre et de désigner les choses. »

Et après un alinéa qui complète cette pensée, le Pape conclut : « On pourra dès lors appliquer ces principes aux sciences annexes, surtout à l'histoire. »

Le R. P. Brucker accepte la formule de S. Tho-

1. S. Aug., *de Genesi ad litt.*, II, 9, 20.
2. S. Thom., *Summa theol.*, p. I, q. LXX, a. 1 ad. 3.

mas et l'entend ainsi : la Bible « rapportant par exemple la formation du *firmament, l'arrêt* du soleil etc., parle suivant les *apparences,* et par conséquent reste *vraie,* quoique son langage ne soit pas proprement *scientifique* [1] ».

Il est plus juste de dire que sur ce point la Bible n'est ni vraie ni fausse. Car il faut bien constater que les anciens auteurs n'en savaient pas plus long qu'ils n'en laissent paraître. Quand je me sers d'une de ces propositions, je sais avec tout le monde, qu'elle est fausse, et l'étant à ce point, sa fausseté elle-même s'évanouit en métaphore. Mais du temps de l'auteur sacré, personne ne soupçonnait le fait scientifique. Peut-on dire qu'un auteur, qui regarde le ciel comme une voûte solide et qui s'exprime de manière à nous faire connaître son opinion, car nous ne l'aurions pas devinée sans cela, s'exprime d'une manière exacte et vraie, quoiqu'elle ne soit pas scientifique? Peut-on distinguer ici la science de la vérité?

Mais, me dira-t-on, si la proposition n'est pas vraie, elle est donc fausse; et que faites-vous de la véracité de la Bible? — C'est bien simple. Une proposition est vraie ou fausse, mais ici il n'y a pas de proposition. Revenez à la parole de S. Thomas : « l'écrivain sacré s'en est rapporté aux apparences,

1. *Études, loc. laud.*, p. 502.

ea secutus est, quæ sensibiliter apparent ». Quand on s'en tient aux apparences, on ne juge pas au fond ; quand on ne juge pas, il n'y a ni affirmation, ni négation; or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel. C'est de la logique élémentaire.

Le S. Père dit dans une toute petite phrase que le même critérium devait s'appliquer à l'histoire. Les principes avaient été exposés déjà avec une admirable précision par le R. P. Cornély, un des plus illustres exégètes de la Compagnie de Jésus. J'ai cité avec plaisir une page du P. Lacôme ; j'en éprouve plus encore à réciter ces belles règles de son Introduction[1] que je préférerais lire en latin pour ne pas en altérer la théologie savante. Je ne vois pas ce qu'on peut désirer de plus en faveur des méthodes historiques. « Ce que S. Augustin enseigne des choses naturelles est aussi vrai quand il s'agit de l'histoire, *id eodem modo de historicis verum est :* « l'Esprit Saint qui parlait par les écrivains sacrés, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces choses inutiles au salut[2]...

« Sur ce point on a péché, et on pèche encore beaucoup, *haud parum,* parce que les exégètes, ne tenant pas assez compte de ce but et de ce caractère des Écritures, les traitent à peu près comme si

1. P. 582.
2. S. Aug., *In Gen. op. imperf.* 20.

elles contenaient un abrégé d'histoire sacrée et profane qui nous eût été donné par Dieu.

« Il faut aussi que l'interprète prenne bien garde à la façon dont les faits historiques sont rapportés par les écrivains sacrés. En effet, au témoignage de S. Jérôme, « c'est l'usage de l'Écriture que l'histo-« rien rapporte l'opinion commune, telle qu'on « l'admettait généralement de son temps »; et encore : « on raconte beaucoup de choses dans les « Écritures sacrées selon l'opinion de ce temps au-« quel se rapportent les faits, et non selon ce qui en « était en réalité *et non iuxta quod rei veritas con-« tinebat* ». Cette observation du s. Docteur est très importante (je crois bien !); il nous avertit par là de ne pas presser les paroles des Écritures d'après l'état actuel des sciences, mais de les expliquer d'après la pensée et l'intention des écrivains sacrés. Que de difficultés n'auraient jamais été soulevées, si tous les interprètes avaient toujours eu sous les yeux cet avis de S. Jérôme! »

Et qui prend assez garde à ces sages paroles du P. Cornély lui-même? On aime mieux dire que S. Jérôme a excédé, qu'il n'avait pas coutume de peser ses mots, et on a exclu systématiquement de l'examen de la tradition le Père de la Vulgate, le grand scripturaire, celui de tous les anciens que les critiques modernes peuvent le moins se dispenser de lire.

Le P. Cornély donne un exemple : « Ce serait s'exposer, et l'Écriture sainte avec, au ridicule, que de conclure du texte des Actes (II, 5) : *il y avait à Jérusalem... des hommes religieux de toutes les nations qui sont sous le ciel...* qu'il y avait des Américains à Jérusalem le jour de la Pentecôte. » — Vraiment, mais ne serait-ce pas là un badinage mal sonnant? je flaire quelque infiltration protestante en un lieu où elles n'auraient jamais dû pénétrer. Car enfin, les termes sont formels... de *toutes* les nations qui sont sous le ciel... et où irons-nous avec cette exégèse? alors le déluge qui a inondé *toute* la terre, qui a noyé *tous* les hommes? — Il n'en est pas effrayé, messieurs. Il conclut placidement : vous pourrez m'en citer bien d'autres! *Innumera alia eiusmodi exempla afferri possunt* [1].

Qu'est-ce à dire, si ce n'est que les récits historiques, ceux mêmes qui ont pleinement le caractère de l'histoire, ne doivent pas être compris d'après la science de Dieu qui sait tout, mais d'après l'horizon de l'homme, qui est borné, et que quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus.

1. *Introd.*, p. 584.

Vous pouvez vous plonger à l'infini dans des arguments de convenance ; ce sont là des faits, des faits bibliques clairs, faciles à constater. Il en résulte cette théorie que les écrivains sacrés parlent selon les apparences. Elle est traditionnelle. Il n'y aura qu'à l'appliquer aux cas particuliers, selon les exigences de la critique, en distinguant entre les sciences naturelles et l'histoire. Application d'un principe traditionnel aux résultats du travail humain, c'est précisément en cela que consiste le progrès des sciences ecclésiastiques.

QUATRIÈME CONFÉRENCE

LA MÉTHODE HISTORIQUE, MÊME EN MATIÈRE SCIENTIFIQUE.

Messieurs,

S. Augustin est le seul Père qui ait laissé des Rétractations, c'est-à-dire, dans le sens latin surtout, qui soit souvent revenu sur sa pensée. Son étonnante candeur lui a permis peut-être, mieux qu'à un autre, de reconnaître que son prodigieux génie avait prodigué sur plusieurs points des vues très différentes. Si on s'en était tenu à son grand principe, si bien analysé par S. Thomas, que Dieu n'enseigne pas la science dans l'Écriture, l'exégèse catholique aurait évité bien des déboires. Mais l'aigle d'Hippone prêtait lui-même à confusion, en disant, dans son livre des Confessions, livre très lu, que par une illumination spéciale, l'auteur inspiré « avait compris et pensé dans ses paroles

en les écrivant, tout ce que nous avons pu y trouver de vrai, et tout ce que nous n'avons pas pu, ou que nous ne pouvons pas encore, mais qu'on peut y trouver [1] ». Avec sa parfaite simplicité, le grand docteur confesse qu'il n'a pas pris cette opinion dans la tradition, mais c'est ainsi, dit-il, que je ferais, si mes paroles pouvaient avoir tant d'ampleur. Si ces expressions avaient été prises à la lettre, c'en était fait de l'exégèse historique. La pensée de l'auteur sacré ne devait plus être interprétée comme S. Athanase [2] en particulier l'avait compris, d'après le temps et les circonstances ; elle se mesurait à la science de Dieu, autant du moins qu'elle peut être reçue dans l'esprit de l'homme, et Moïse, par exemple, aurait saisi d'avance et caché dans son texte tous les sens qu'on pourrait y découvrir. C'est presque cependant là qu'en est venue l'exégèse du XIX[e] siècle sur le premier chapitre de la Genèse.

Messieurs, nous avons déjà exposé les principes, vous savez dans quelle mesure la Bible contient des propositions scientifiques, vous vous dites sans doute qu'en examinant maintenant les cas particuliers je vais enfoncer une porte ouverte. Il sera bon toutefois d'y passer, car passer par une porte

1. « Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, quum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest. » *Confess.*, XII, 31.

2. *De decret Nic.*, § 11, n° 173.

ouverte, c'est quelquefois le moyen de savoir comment on peut ouvrir les autres sans les enfoncer. Cependant puisqu'il serait superflu de répéter ce que vous avez si bien compris, et que je vous dois une compensation pour une discussion aussi aride que celle d'hier au soir, nous ferons un peu d'histoire sous prétexte d'accorder la Bible avec la science, et, pour démontrer la nécessité de l'exégèse historique, même en matière scientifique, nous ferons rapidement l'histoire de l'exégèse. Cette conférence nous servira en même temps de transition à la matière élicate de l'histoire, car certains aperçus sont communs aux deux sujets. Cette revue jettera de la lumière sur la situation de la critique contemporaine : *Ex historia lux.*

L'exégèse a d'abord été créatrice. C'est celle des Juifs au temps de Notre-Seigneur, c'est la méthode que S. Paul leur a empruntée. Élevé aux pieds de Gamaliel, ce serait lui faire injure que de penser qu'il n'en a pas retenu les leçons. On la nommait le *midrach,* ou la recherche. Par sa signification, ce mot indique plutôt une enquête qu'une exposition, ou comme nous disons, en empruntant un terme grec, une exégèse. Nous cherchons à comprendre le texte; on lui demandait ce qu'il ne donnait pas d'abord; on fouillait plus bas que la lettre; on combinait les textes pour interpréter un mot par

le sens qu'il avait ailleurs; quand les textes ne suffisaient pas, on recourait à l'allégorie qui devenait le sens voulu de Dieu en première ligne. S. Paul en fournit un exemple très curieux. « Est-ce que je ne dis cela que d'après les hommes? Est-ce que la loi ne le dit pas aussi? Car il est écrit dans la loi de Moïse : tu n'emmuselleras point le bœuf quand il foule le grain. Dieu s'occupe-t-il des bœufs ou parle-t-il uniquement à cause de nous[1] ? »

Cette exégèse passa naturellement des écoles des scribes aux gnostiques et aux Pères de l'Église. On peut même dire qu'elle leur convenait mieux et qu'elle se trouvait là sur son véritable terrain; les Juifs en effet ne pouvaient guère se dérober à l'étreinte de la lettre. S'ils admettaient une homélitique (agada) pieuse, riche en développements édifiants, leur exégèse propre (halaka) fut relativement littérale, dans le sens que nous venons de déterminer, toujours vivante et grosse d'un enseignement qui se développait toujours.

Chez les chrétiens au contraire, la loi demeurait lettre morte, l'histoire pâlissait devant l'Évangile. On ne pouvait se résigner à tirer si peu de fruit d'un livre dicté par Dieu même. Lire la loi pour s'édifier était presque du temps perdu; et comment la commenter aux fidèles assemblés dans l'église? Pourtant si Dieu avait parlé, c'était pour

1. I Cor. IX, 8 s.

tous les siècles. On se jeta donc à corps perdu dans les sens spirituels. L'enseignement actuel de l'Église se reflète dans l'Ancien Testament; il y a mieux, il l'illumine et le transfigure. Remplis de l'Esprit de Dieu, les Pères le retrouvent et peut-être aussi le font pénétrer partout. Ils ont le goût de Dieu et ils le donnent. L'Écriture ainsi commentée est comme une création nouvelle, toute remplie de la sève chrétienne.

La sève devait s'épuiser. Chez les gnostiques, c'est une végétation luxuriante, inouïe, paradoxale; huit termes de S. Jean suffirent à envelopper le monde d'un réseau touffu de syzygies; on maria les termes métaphysiques. Dans Origène lui-même, leur adversaire cependant, l'allégorie déborde encore. Plus sages, mais moins riches, les écrivains syriens établissent une fois pour toutes la nécessité de tout fonder sur la lettre, et dès lors, il faut bien le dire, l'exégèse spirituelle n'est plus qu'un ornement emprunté. Ainsi qu'il arrive parfois, elle semble atteindre sa perfection quand elle succombe. Jamais le Tabernacle n'avait été aussi méthodiquement, aussi minutieusement interprété au sens mystique que par Richard de S. Victor, et S. Thomas avait déjà assuré le triomphe définitif et exclusif du sens littéral, que S. Bonaventure épanchait encore son âme séraphique en des allégories.

Ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est que ce triomphe de la lettre dans l'exégèse chrétienne coïncidait avec l'avènement de l'exégèse scientifique chez les Juifs, ou pour parler plus exactement, le suivait. Les grands commentateurs juifs du moyen âge, pour l'explication philologique et littérale, Iarchi, Aben Ezra, Kimchi, sont un peu antérieurs à S. Thomas.

L'Église est trop conservatrice pour changer brusquement. S. Thomas reconnaît l'existence du sens spirituel, mais avec une merveilleuse sûreté de coup d'œil, il le place dans les choses, et range l'allégorie, la parabole, la métaphore, dans le sens littéral. C'était couper court à une longue confusion. Car en fait, les défenseurs du sens spirituel triomphaient souvent de la nécessité de ne pas tout prendre à la lettre; sans se rendre compte qu'une métaphore renferme un sens littéral qu'il ne faut pas prendre à la lettre. S. Thomas respecte le droit de l'Esprit créateur de nous instruire par les choses comme par les paroles. Mais si les organes de l'Esprit-Saint ont le secret de ces leçons de choses et peuvent donc fournir des sens spirituels certains, il n'est donné à personne d'y pénétrer autrement que par de pieuses conjectures. Dès lors les plus prudents ne se crurent pas autorisés à faire parler l'Esprit de Dieu. On continua à réciter les opinions des Pères, par respect pour

leur autorité et pour leur sainteté. Calmet recueille encore une belle moisson. Dans le *Cursus* que publient les Révérends Pères Jésuites allemands il n'y en a à peu près plus du tout. L'exégèse est devenue purement littérale. Imaginer des sens spirituels serait considéré comme un exercice puéril sans portée, et si on insistait, comme une intolérable présomption. On respecte les anciens, mais ne vaut-il pas mieux les lire dans les Pères?

Aussi, — sans vouloir calomnier nos prédécesseurs, — vous sentez combien l'exégèse s'est appauvrie. C'est quelque chose que l'instinct créateur. Tandis que les Pères seront toujours lus pour eux-mêmes, les commentateurs contemporains du Concile de Trente tombent peu à peu dans un irréparable oubli. Si on lit encore leurs ouvrages, c'est comme documents de la controverse protestante. Si Cornélius à Lapide est toujours en vogue auprès des prédicateurs, c'est qu'il contient une admirable galerie de sentences empruntées aux Pères.

En devenant littérale, l'exégèse perdait beaucoup de son originalité; mais ne compensait-elle pas cette perte par plus d'exactitude dans l'interprétation, par un soin plus vigilant de mettre dans tout son jour la pensée génuine de l'auteur, par une érudition plus sûre? Cela n'est vrai qu'en partie, car l'école d'exégèse littérale qui va de S. Thomas au début du XIXe siècle est une exégèse isolée, un exercice

en chambre. Peu d'histoire, encore moins de philologie. Elle n'a même plus cette connaissance expérimentale du monde ancien et de l'Orient qui fait des ouvrages des Pères une mine si précieuse, même pour l'exégèse historique. Le rationaliste le plus féru du prodigieux développement de nos connaissances se ferait le tort le plus grave aux yeux du monde savant en dédaignant de lire et de relire S. Jérôme. Il peut en toute sécurité laisser dormir dans la poussière d'innombrables in-folios composés du XIVe au XIXe siècle. Je ne cite pas de noms pour ne faire de peine à personne.

Ainsi cette exégèse manquait d'air et de lumière. On s'efforçait de s'informer au dehors. Puisqu'on s'appliquait uniquement au sens littéral, on sentait qu'il fallait la mettre en relation avec le monde extérieur. Hélas! on ne possédait que les Grecs et les Romains. Pour établir une concordance entre l'histoire des Hébreux et celle des monarques assyriens et babyloniens, il fallait trouver une place à Ninus et à Sémiramis.

Joignez à cette carence de lumière cette disposition d'esprit que Renan — qu'il soit permis de lui emprunter une expression heureuse — a si bien nommé la bonhomie occidentale. Notez qu'elle atteint, comme une auréole de candeur, les plus hauts génies. Dans notre tradition domestique do-

minicaine, on raconte que S. Thomas, sur l'invitation malicieuse d'un mauvais plaisant, sortit de sa cellule pour voir un bœuf qui volait. — Voyez donc, frère Thomas, un bœuf qui vole! — Et le pauvre grand homme de répondre aux railleurs : « J'aime mieux croire qu'un bœuf vole que de supposer qu'un religieux puisse mentir. » Cela va loin. C'est toute l'exégèse littéraire isolée. On lâche immédiatement le gros mot :

— Je ne consentirai jamais à prêter des mensonges à l'Esprit-Saint.

Qui a parlé de mensonges? Et cette facilité à admettre dans l'histoire, comme arrivé, ce que la métaphysique déclare possible, à cause du témoignage — de quelqu'un qui n'entendait pas affirmer en toute rigueur! J'imagine difficilement qu'un Père Syrien se soit dérangé pour si peu. La souplesse de l'oriental et la gravité un peu naïve de l'occidental, c'est déjà l'exégèse de S. Chrysostôme et celle de S. Augustin; voyez la controverse sur le mensonge entre S. Augustin et S. Jérôme! En Afrique on a toujours pris les choses très au sérieux, presque au tragique [1].

Et pourtant l'esprit oriental, tout imprégné de symbolisme, avait pénétré jusqu'à l'évêque d'Hippone. On connaît son apologie du mensonge de

1. S. Augustin avait d'ailleurs raison sur la question de morale sans doute même sur la question de fait dans le cas particulier.

Jacob : ce n'est plus un mensonge, c'est un mystère. Notre exégèse littérale avait dû renoncer à une manipulation aussi hardie des textes. Elle n'osa pas non plus profiter du champ qu'on lui ouvrait en déclarant que la Sainte Écriture contenait tous les sens que son texte suggérait. Elle demeurait donc isolée, tournant toujours dans le même cercle, prenant tout à la lettre, à force de vouloir suivre uniquement le sens littéral, oubliant qu'elle-même avait compris dans le sens littéral la métaphore et l'allégorie, nageant dans l'absolu, voyant des affirmations partout, et ne s'étonnant pas de posséder une histoire réelle et authentique de toute la race humaine dès les premiers commencements, puisque cette race existait depuis peu et avait d'abord vécu très longtemps. On avait dans Moïse un écrivain fort antérieur à tous les autres, et bien informé, puisque ses témoins remontaient sans efforts aux premiers jours de l'humanité par une chaîne ininterrompue. C'était un des points fermes de l'Apologie chrétienne, et ce n'est pas seulement Bossuet, c'est Pascal qui s'appuie là-dessus : « Sem, qui a vu Lamech qui a vu Adam, a vu au moins Abraham, et Abraham a vu Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse [1]. » Cela paraissait sans réplique. Aussi se trouva-t-on désemparé lorsqu'il

1. *Pensées*. II, art. 8.

fallut compter avec des témoins inattendus, sortis de l'ombre où ils paraissaient ensevelis pour jamais. Ces témoins furent d'abord les fossiles accumulés dans les couches terrestres ; ce furent ensuite les générations auxquelles les découvertes épigraphiques en Égypte et en Assyrie ont rendu la parole. D'où une triple difficulté, relative à la Cosmogonie mosaïque, à la législation et à l'histoire du peuple de Dieu.

Pour aujourd'hui nous nous en tiendrons au premier point.

Un changement s'imposait : mais dans quelles limites est-il permis de rompre avec une tradition exégétique?

Lorsque je parlais de la nécessité où est toute exégèse catholique de respecter les dogmes chrétiens et spécialement de ne rien avancer qui mette en doute le dogme de l'inspiration, je suis sûr qu'une idée, la même, s'est présentée à l'esprit de tous. — Cela ne suffit pas, il faut encore s'en tenir à la tradition des saints Pères et respecter les opinions communément reçues.

Il est très rare que le consentement unanime des Pères constitue un lieu théologique isolé en matière d'exégèse. Ou bien les saints Pères parlent comme témoins de la foi et ils sont unanimes à lui rendre témoignage, et alors, de fait, nous sommes en présence d'un dogme ; ou ils parlent comme docteurs privés. Alors ils sont les plus respectables des doc-

teurs privés, après le Pape, même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedrâ,* mais leur consentement unanime ne se rencontre pas aussi souvent que le disent ces auteurs qui allèguent sans cesse tous les Pères [1].

Au contraire, une exégèse nouvelle risque très souvent de se heurter à des opinions reçues. Un bon catholique n'est pas seulement tenu de croire au dogme. Il ne doit pas, sans une faute qui peut aller jusqu'à une grave témérité, s'écarter des opinions que les théologiens enseignent comme communes et traditionnelles. Nous ne parlons même pas des cas plus graves encore qui touchent à l'hérésie. Or nous ne devons pas et nous ne voulons pas nous soustraire à cette discipline dont les Papes ne cessent de proclamer la nécessité.

Citons-la cependant dans les termes mêmes de Pie IX, qui n'est certes pas suspect d'avoir sur ce point affaibli les principes, pour être assurés de garder un juste milieu entre une pusillanimité indolente et une indépendance téméraire : « Ils doivent reconnaître, dit ce Pape dans la lettre à l'archevêque de Munich, que ce n'est pas assez pour des savants catholiques, de recevoir et de vénérer les dogmes ci-dessus mentionnés de l'Église, mais

1. CORNÉLY, *Introductio*, I, p. 593 : « *At paucorum admodum textuum sensum ab Ecclesia definitum esse dicimus, et pauciorum, ni fallimur, explicatio habetur ex unanimi Patrum consensu.* »

il faut aussi qu'ils se soumettent, soit aux décisions relatives à la doctrine qui émanent des congrégations pontificales, soit à ces chefs de doctrine qui sont tenus par le consentement commun et constant des catholiques comme des vérités théologiques et des conclusions tellement certaines, que les opinions opposées à ces chefs de doctrine, quoiqu'elles ne puissent pas être nommées hérétiques, méritent cependant une autre censure théologique [1]. »

Vous le voyez, il ne s'agit point de cas particuliers d'exégèse, mais de points importants : *iis doctrinæ capitibus,* non pas historiques, mais doctrinaux, considérés partout et toujours comme des vérités théologiques certaines, ce qui sera rarement le cas pour l'interprétation d'un texte, à tel point que le R. P. de Hummelauer a pu nier qu'il existe une tradition exégétique pour tout le livre des Nombres, qui n'est pas des moins importants.

Quoi qu'il en soit, le principe demeure, et il est souverainement opportun. Qu'on y réfléchisse, en effet. L'Église nous enseigne la doctrine, elle nous guide dans l'action et dans la vie. La vérité révélée ne touche que les sommets, c'est de là qu'elle se répand pour éclairer les actes. Des hommes généralement distingués par l'intelligence, formés

1. *Ex Pii IX litteris ad arch. Monacensem et Frisingensem, die 21 dec. 1863.*

aux bonnes méthodes, occupés leur vie entière de questions spéciales, se prononcent. Ils constituent une autorité des plus respectables. Concevrait-on des particuliers s'émancipant de l'enseignement scientifique de leur temps, comme des gamins de Paris qui prendraient plaisir à toucher aux plots des tramways? De même lorsqu'il s'agit de la morale et de la vérité. Le corps des théologiens constitue la meilleure des garanties; ils représentent en somme, pour une fonction spéciale, ce que le simple particulier doit toujours avoir en grande estime, l'intelligence, le travail, la sagesse accumulée des siècles et l'apport des contemporains.

Je dis l'apport des contemporains. Ce qui doit rassurer les susceptibilités de notre liberté, c'est que cette science marche. Il faut qu'elle marche. C'est le second aspect de la question. Lorsqu'on proclame à la fois l'immobilité du dogme et le progrès des lumières dans le catholicisme, on résout toutes les difficultés par une distinction : l'essence du dogme reste immobile, les connaissances humaines qu'on en a rapprochées plus ou moins peuvent se transformer. Si on ne veut pas perdre le fruit de cette distinction souveraine, il faut précisément l'appliquer en matière d'opinions communes. Une opinion commune n'appartient pas nécessairement à la partie transformable des idées reçues parmi nous; il se peut qu'elle contienne

dans ses flancs une vérité révélée ; et lorsque cette vérité sera reconnue comme révélée, c'était donc un dogme, c'est du moins aujourd'hui un dogme, que quelques-uns auparavant n'étaient pas tenus de croire parce qu'ils ne le connaissaient que comme une tradition communément reçue. Mais il faut reconnaître aussi qu'une opinion tenue par tous les théologiens d'un temps, pourvu qu'elle soit demeurée une opinion et qu'ils ne l'aient pas donnée expressément pour un dogme, il se peut que cette opinion soit, avec le temps, reconnue fausse. Autrement, je le répète, la distinction est inutile et la confusion prévaut; toute opinion commune devient un dogme et on s'expose à recevoir des faits des démentis pertinents dont l'affront rejaillira sur le dogme lui-même.

Je ne crois pas m'être écarté ici des doctrines les plus sûres de la théologie.

Mais qui ne voit quelle crise douloureuse traverseront les esprits, pendant qu'une opinion reçue de tous, perd de son autorité et finit par être reconnue fausse? Cela est si dur que tout en concédant en toute rigueur la possibilité de cette aventure, on est très porté à nier l'hypothèse, chaque fois qu'elle se présente. Pourtant ce n'est pas seulement dans l'Église que les esprits chercheurs ont eu à lutter contre la science officielle. L'histoire des grandes inventions n'est que le

récit des épreuves imposées au génie par ce qui est devenu la routine, mais qui passait pour être la raison. On se scandalise volontiers que l'Église « qui a tant de lumières » ne soit pas à l'abri de ces infirmités humaines. On oublie que l'Église est une école de respect. On oublie que chez elle le dépôt de la science divine et de la juridiction est dans les mêmes mains, ce qui oblige les novateurs à plus de déférence et à plus de précautions. On oublie les grands avantages d'un progrès plus lent, mais plus sûr, lorsqu'il ne s'agit point de théorèmes purement spéculatifs, mais d'opinions intimement liées à la vie morale et au salut des âmes. On trouve très mauvais que l'Église de France ait paru ignorer les travaux de l'école de Tubingue. D'autres seraient tentés de s'en réjouir : car enfin c'est fini. On avoue que c'était manqué.

Fallait-il que chacun réformât ses croyances d'après Baur, ou d'après Strauss, ou d'après Renan? Je sais bien que le protestantisme préfère à tout la libre recherche. Si Dieu me disait : Veux-tu la possession de la vérité ou le droit de la chercher librement?... Père, disait Lessing, j'attendrai l'autre monde pour posséder la vérité, laisse-moi le libre examen dans celui-ci. — Dans une matière où le libre examen est souvent impuissant, nous préférons la sécurité, voilà toute la différence.

Mais encore une fois, ménageons les principes

et sauvegardons avec un soin jaloux les droits du progrès. L'Église au XIXe siècle a-t-elle eu une attitude intransigeante en face de la science? Puisqu'il est fatal que les possesseurs disent toujours aux nouveaux venus : Vous croyez donc en savoir plus long que nos ancêtres, plus que tout le monde, plus que nous, qui sommes chargés d'enseigner et qui répétons cela depuis quarante ans... a-t-on fait sentir dans l'Église trop de mauvaise humeur à ceux qui dérangeaient les systèmes? On le lui a reproché amèrement, et non sans persiflage. Il y a eu beaucoup de faits regrettables. Mais ce qui me frappe surtout, c'est l'extrême bonne volonté des gens d'Église à faire bonne mine à la science, et si je ne craignais de manquer à mon tour de respect, je dirais qu'on a poussé beaucoup trop loin la condescendance, qu'on a été trop préoccupé d'étaler l'accord de la foi avec les opinions des doctes, d'introduire dans l'exégèse le dernier cri des chaires universitaires. Dans un jugement sommaire sur l'exégèse du XIXe siècle dans ses rapports avec la science, on lui reprochera beaucoup plus d'avoir manqué d'indépendance, de n'avoir pas su trancher les questions par ses propres méthodes, que d'avoir nié des résultats scientifiques évidents sous prétexte qu'ils allaient à l'encontre de la foi. Et cette attitude presque déférente toujours courtoise à

l'égard de la science, était d'autant plus méritoire, que les savants le prenaient de très haut et ne cachaient même pas parfois le dessein fort noir de renverser la Bible avec leurs engins. Malgré tout, on les suivait, même dans leurs fluctuations. Quand on fut convaincu que la terre n'était pas jeune, on admit aussitôt que les six jours n'étaient pas des jours de vingt-quatre heures. Les géologues aimaient alors les grandes révolutions, fondatrices d'un ordre nouveau : c'était dans les mœurs du temps, on supposait des bouleversements suivis de la période calme où nous sommes; aussitôt les exégètes découvrirent, dans les deux premiers versets de la Bible, une première création suivie de catastrophes, et reprise par une restitution. Quand les géologues inclinèrent vers les causes lentes, on les satisfit par des périodes. Quand ils s'extasièrent devant la flore quaternaire, on ne s'étonna point; en effet, d'après Moïse, la flore avait précédé la faune. D'après M. Faye le soleil a mis plus de temps à se constituer que notre petit globe; on comprit alors seulement la profondeur scientifique de la Genèse, le soleil n'ayant été créé que le quatrième jour.

Mais, avec la meilleure bonne volonté du monde, on ne peut pas toujours être de l'avis des gens. Enfin les géologues ramassèrent dans les couches les plus anciennes d'innombrables animaux; c'était

gênant. Ils alléguèrent des traces d'évolution, on menaça d'une rupture. Encore se rencontra-t-il des exégètes plus accommodants qui trouvèrent dans S. Augustin que Dieu n'avait pas créé les espèces distinctes, mais les germes, *semina,* principes de l'évolution ultérieure.

A côté du grand débat sur la Cosmogonie mosaïque qui remplit tout le siècle, il faut placer celui qui s'agita à propos du déluge. Ici on se trouvait en face des conditions actuelles du globe : l'antagonisme était plus flagrant entre l'opinion commune du déluge universel et les faits scientifiques. Mieux la terre était connue, plus il était difficile de trouver de l'eau pour couvrir les hautes montagnes. On en chercha partout, et finalement on eut recours à la toute-puissance de Dieu qui a bien créé celle qui existe. Cela était sans réplique, mais on se demandait comment les poissons d'eau douce avaient supporté l'eau salée et comment les poissons de mer avaient digéré l'eau douce. On répondit que cela n'était pas difficile; chacun demeurait dans son élément, l'eau salée étant plus dense. Mais on ne pouvait même pas recourir au miracle pour un fait précis. Tous les animaux avaient été logés dans l'arche. Or le nombre des espèces connues montait comme un nouveau déluge; et personne n'osait dire doucement avec Origène que les mesures de l'arche étaient *en puissance,* qu'on pouvait

donc les grandir à proportion. On se rendit, après une belle résistance, mais sans qu'il soit jamais venu à l'esprit d'aucune personne autorisée d'imposer silence à la science au nom de la foi. Et il fut admis, par déférence pour les faits, que le texte avait donc été mal interprété par tous les Pères, que le déluge n'avait pas été universel, que la Bible ne le disait pas.

Tout n'était pas fini. Ce fut le tour des linguistes. Il leur parut que jamais on n'aurait assez de temps pour la formation des langues si le déluge avait englouti tous les hommes. La bataille fut chaude et on ne peut pas dire qu'elle soit terminée. Il était facile de plier le texte biblique de la même façon, mais on se heurtait à d'autres textes bibliques, à des symboles traditionnels, et en définitive les arguments scientifiques n'étaient rigoureux que si on maintenait la chronologie biblique. C'est elle qui fut sacrifiée, cela parut plus habile. — Vous dites que le déluge n'a pas englouti tous les hommes parce que depuis le déluge les langues n'auraient pas eu le temps de se former? Mais savez-vous bien quand a eu lieu le déluge? Vous ne le savez que par la chronologie biblique; or elle n'existe pas! C'est un comput d'après des chiffres dont aucun auteur inspiré n'a fait le total. Supposons qu'il manque des éléments pour ce calcul... Prenez le temps qu'il faudra, nous serons généreux. Ici le temps ne coûte rien.

Et si on maintint dans cette école le déluge universel pour l'humanité, on prétendit que la chronologie biblique n'existait pas. On se donna même l'illusion de croire que jamais l'opinion catholique n'avait admis une chronologie puisqu'elle n'était pas d'accord sur ses termes, comme si des divergences péniblement acquises ne supposaient pas un fondement reconnu de tous.

A côté de ces grandes controverses, c'est à peine s'il faut mentionner une petite difficulté relative à la formation des langues. La science enseigne que les langues se différencient peu à peu. Dans l'histoire de la tour de Babel, tout le monde avait vu une rupture immédiate. Là encore on s'éloigna de l'exégèse communément reçue, et on fut heureux de citer S. Grégoire de Nysse comme ayant pressenti les conclusions de la science moderne.

Il suffit de citer ces faits pour rappeler une série de tâtonnements mal assurés, de triomphes sans lendemain, de reculs peu dissimulés et de concessions faites de mauvaise grâce. L'apologétique en rougit, mais ne peut en effacer la mémoire. On a su mauvais gré à M. Houtin d'avoir entassé comme à plaisir ces souvenirs pénibles et en effet le livre auquel je fais allusion a trop le cachet d'une satire. Même si elle n'est pas exagérée, la satire ne s'attaque qu'aux défauts. Il y avait autre chose à mettre en lumière, notre situation n'est pas désespérée,

et si le goût de l'auteur est décidément tourné vers la satire, il eût pu trouver matière à l'exercer aux dépens de certains ennemis de l'Église qu'il semble avoir pris soin de réhabiliter, tel Renan, ce type achevé du faux bonhomme.

Il conviendrait d'embrasser la situation dans son ensemble. Conservons loyalement la mémoire des fautes commises, mais pour en reconnaître les causes et pour en tirer un profit sérieux.

L'obstacle ne vient pas ici, quoiqu'on semble le dire, d'un attachement exagéré aux opinions communes, ni de la défiance envers la science.

Nous venons de le noter : sur tous ces points on a abandonné l'exégèse littérale des Pères, exégèse qu'il fallait maintenir, et à laquelle l'exégèse historique se soude fermement. Et même si cette aventure a quelque chose de pénible pour notre amour-propre d'exégètes catholiques, ce n'est pas parce que nos devanciers ont résisté à la science au nom de l'autorité des opinions théologiques, c'est incontestablement parce qu'ils se sont trop préoccupés de la science et de ses progrès et qu'ils ont pris trop à cœur de faire pénétrer ses théorèmes dans l'exégèse elle-même, au prix du sens obvie admis par tout le monde depuis les Pères.

Peut-être trouverait-on la cause de cette prudence extrême dans l'épisode lamentable du procès de Galilée. Ce nom est dans toutes les bouches. Il est

devenu banal et souverainement inélégant d'y faire allusion. Pourtant il faut y revenir. Pour la presse libre penseuse, c'est un arrêt définitif contre l'infaillibilité de l'Église et du Pape. L'Église a décidé que la terre ne tourne pas, et pourtant la terre tourne. Tout est là. Dans ces termes l'objection n'a aucune valeur pour les gens éclairés de bonne foi. On sait assez que l'autorité suprême de l'Église n'est point intervenue ici par un jugement catégorique et définitif. Mais c'est bien l'exemple classique d'une opinion commune que les théologiens ont entendu imposer aux fidèles. Ceux qui sont trop pénétrés de la nécessité de suivre les opinions communes, lors même qu'elles ont cessé de l'être, feront bien de méditer cet exemple que Dieu n'a permis que pour donner aux théologiens une solennelle leçon de modération. On ne peut pas songer en effet, sans un serrement de cœur, à la situation des savants placés entre ce qu'ils regardaient comme une conclusion scientifique, et un jugement non point définitif, mais officiel, de ceux dont on dit avec raison qu'ils lient la conscience et obligent à une certaine soumission du jugement, du moins par le respect dû à l'autorité qui les prononce. Cela dura cent à cent cinquante ans, et il faut bien voir ici une des raisons principales de l'hostilité des savants du XVIII[e] siècle contre l'Église, hostilité qui a accumulé tant de ruines.

quoi qu'il en soit, les exégètes du commencement du XIX[e] siècle ne se sont tenu pour dit, et le conflit avec la science a disparu sans retour de l'histoire de la théologie.

Peut-être aussi, dans cette tactique, n'y avait-il pas seulement de la timidité ? Il s'y mêlait inconsciemment un peu de rationalisme. — Voilà, pensez-vous, un paradoxe, et la nouvelle exégèse imite ici ces enfants qui ne sachant pas répliquer, renvoient simplement la balle. — Eh bien, vraiment non ! N'oublions pas que le rationalisme est comme la fièvre, il a deux périodes : on est glacé de frissons ou consumé par la chaleur. Tantôt il nie tout ce qui dépasse la raison, tantôt il envahit le surnaturel. Le principe est le même. On ne reconnaît pas d'autre source de connaissance que la raison, ou, si on admet la foi, il faut que la raison aille aussi loin qu'elle. En face du froid rationalisme voltairien, il est constant que le rationalisme hardi s'est manifesté chez les catholiques. Nous en avons pour caution les décisions de l'Église : si la congrégation de l'Index s'est vue obligée à faire souscrire à M. Bonnetty quelques thèses contre le traditionalisme, les coups les plus sérieux portés par la cour de Rome et le Souverain Pontife lui-même ont atteint les théologiens allemands, Günther et Frohschammer, ce dernier qui n'hésitait pas à affirmer que tous les dogmes

de la religion chrétienne indistinctement sont l'objet de la science naturelle ou de la philosophie, et que la raison humaine, avec la seule culture historique, pouvait acquérir une vraie science du dogme par ses seules forces, pourvu que l'objet lui en fût proposé[1]. Certes, on ne peut disconvenir qu'il y avait là un fier élan qui serait à l'agnosticisme contemporain une tentative de géants en train d'escalader l'Olympe. La pensée de ces maîtres, pour insensée qu'elle nous paraisse, était en rapport avec le théorème du temps. Puisque la raison était devenue la seule règle de l'esprit, ces apologistes ont voulu que cette raison elle-même démontrât le dogme. Et sans aller aussi loin, beaucoup d'apologistes, voyant qu'on attaquait la religion au nom de la science, ne se sont-ils pas exagéré les ressources de cette science qui devenait la maîtresse de la vie au XIXe siècle, et n'ont-ils pas cru qu'il était de bonne tactique de montrer que la science rendait témoignage au dogme? Quel triomphe pour la foi si Moïse avait devancé Ampère!

1. Ex his omnibus patet, alienam omnino esse a catholicæ Ecclesiæ doctrina sententiam, qua idem Frohschammer asserere non dubitat, omnia indiscriminatim christianæ religionis dogmata esse objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ et humanam rationem historice tantum excultam, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint, posse ex suis naturalibus viribus et principio ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire. (Denzinger, CXXXIV.)

Aujourd'hui nous sommes retombés dans l'abattement qui suit la fièvre; quelques-uns pourraient bien être atteints par réaction de fidéisme et de subjectivisme, et c'est l'intellectualisme de S. Thomas lui-même qui est taxé par eux de rationalisme et qu'on rend responsable de cet échec!

Dans le sens thomiste, mais dans le sens thomiste seulement, la méthode historique doit être rationaliste, mais alors le mot juste est *rationnelle*. Dans l'exégèse, comme dans la théologie, elle prétend aller avec la raison aussi loin qu'on peut aller, sans jamais cesser de soumettre la raison à la foi.

Or la critique textuelle, littéraire, historique, sont des terrains assez vastes pour son action à la fois libre et soumise.

Le concordisme positif entre les textes bibliques et la science moderne ayant échoué, que reste-t-il à faire?

Résister n'est pas possible; se plier à toutes les exigences du mouvement scientifique, passe encore, mais y plier le texte sacré, ce n'est pas digne de la foi et c'est un artifice réprouvé par la critique. L'honneur de l'avoir dit nettement et de l'avoir solidement établi en rejetant le concordisme des jours-périodes revient, après d'autres, au R. P. de Hummelauer dans son Commentaire de la Genèse.

Mais alors il ne reste évidemment qu'un parti à prendre, c'est de faire abstraction des découvertes scientifiques actuelles et de faire de l'exégèse avec la science ancienne.

Eh quoi! même si cette science ancienne est imparfaite, insuffisante, fausse même? Si elle imagine une voûte solide qui sépare les eaux du ciel des eaux d'en bas; si elle envisage les étoiles comme de petits astres suspendus à cette voûte; si les pluies diluviennes se répandent à torrent lorsqu'on y ouvre des lucarnes, si la terre est immobile au centre du ciel... Faudrait-il que tout cela constitue l'enseignement divin ? Non certes! Dieu n'a pas enseigné tout cela. Non seulement il n'a pas révélé ces choses que les hommes ont conclues d'un examen hâtif des phénomènes, mais il n'a pas voulu que, figurant dans la Bible, elles nous fussent données comme venant de lui, dites par lui, dictées par lui. Et par conséquent la Bible ne contient pas d'enseignement scientifique. Et lorsque les écrivains sacrés font allusion à ces théories, ils suivent les apparences. Les apparences, c'est la parole libératrice que nous avons rencontrée en parlant de l'inspiration en général.

Dans le Nouveau Testament, où les lumières ne sont pas moins abondantes que dans l'Ancien, il n'est jamais question de révélation scientifique.

Il fut un temps où on affirmait, d'après saint Pierre, que le monde finirait par le feu. On se garderait bien d'engager aujourd'hui une controverse sur ce point avec ceux qui pensent que — oh! dans bien longtemps — nous périrons par le froid. Et de fait, les docteurs les plus éclairés, ceux qu'on peint sur les toiles une plume à la main, écrivant sous la dictée de la colombe mystique, n'ont rien su de particulier, ni rien pressenti des découvertes scientifiques. Saint Thomas a su exactement ce qu'un grand génie comme le sien pouvait apprendre d'un érudit comme Albert. Personne ne sait mauvais gré à saint François de Sales de ses comparaisons d'histoire naturelle, aussi fabuleuses que bien choisies pour un enseignement très relevé.

Voilà de quoi faire réfléchir, et si nous voulons voir les choses sous le vrai jour, voilà de quoi rendre grâce à la sagesse de Dieu..... Oui, dans le christianisme, la religion est affranchie de tout élément scientifique. On ne l'a pas toujours compris, et ce fut la grande faute des adversaires de Galilée. Soit, comme le prétendent des apologistes, qu'on ait d'abord poursuivi sa condamnation parce qu'il avait mêlé la Bible dans le débat, soit que sa doctrine ait été condamnée comme une pure doctrine scientifique, ce qui paraît plus exact, il est certain qu'on a cru alors que la religion chrétienne

enseignait un système du monde. Dès lors on comprend la gravité de cette affaire. Pour beaucoup d'esprits, la science moderne commence avec Galilée, et c'est là que se termine la religion, parce qu'une religion ne peut pas survivre au système du monde auquel elle est adaptée.

Le ciel, qui est le but qu'elle montre, ne disparaît-il pas avec le cristallin qui domine les autres sphères et leur imprime le mouvement? Les ennemis de la religion affecteront de ne plus voir en elle qu'une explication du monde. Il n'est pas de moyen plus assuré pour ruiner la religion dans l'esprit des hommes de notre temps, très justement épris de la science, que de représenter la religion comme une première tentative scientifique de l'humanité. Dans un livre auquel je ne voudrais pas faire une réclame, parce que je le considère comme séduisant et dangereux, l'*Irréligion de l'Avenir*[1], Guyau n'a pas d'autre principe : « La religion est la science naissante, et ce sont des problèmes purement physiques qu'elle a tout d'abord essayé de résoudre. » Personne en effet ne prendra au sérieux cette science primitive, ou plutôt ce premier balbutiement de la curiosité de nos ancêtres. Il sera facile d'ajouter que l'explication des actions des corps par les causes surnaturelles a cédé

1. 7e éd., p. 52.

à l'évidence des actions naturelles; la pseudo-science d'antan est caduque, et si la religion n'était pas autre chose, elle disparaîtrait en même temps. Or il est certain que plusieurs religions, que toutes peut-être [1], excepté la religion chrétienne, sont étroitement enlacées de ce réseau léger, souvent charmant, qui est le mythe, et que tous les cultes, sauf le culte chrétien officiel, sont plus ou moins imprégnés de superstition ou de magie. Or qu'est le mythe, sinon un rudiment d'explication scientifique, dans lequel les agents surnaturels remplacent les causes naturelles, animées ou mécaniques? Et qu'est-ce que la magie, si ce n'est une tentative d'assujettir ces forces surnaturelles à nos désirs? Le mythe et la magie sont bien, eux, la science primitive résolvant par la religion le mystère des causes, et voilà pourquoi cette science se trouve partout intimement mêlée aux religions fausses, tenant une grande place dans leurs livres sacrés.

Mais voilà pourquoi aussi les mythes et la magie sont exclus de nos Livres saints.

C'était donc une immense erreur d'une portée incalculable, que de supposer que la Bible contenait, elle aussi, un système scientifique du monde. C'était une erreur dans laquelle on se laissa en-

1. Le Boudhisme occupe une place à part entre la philosophie et la religion.

traîner par attachement au péripatétisme qu'on avait soudé si étroitement à la doctrine chrétienne, non seulement par sa philosophie, mais encore par sa partie scientifique. Mais saint Augustin n'était jamais tombé dans cette erreur, et lorsqu'il se demande ce que c'est que d'aller au ciel, de s'approcher du trône de Dieu et autres expressions semblables, on s'aperçoit aussitôt que sa doctrine est purement spirituelle, nullement liée à un système scientifique du monde qu'il admettait peut-être pour son compte. Mais il avait une trop haute idée de l'enseignement divin pour admettre que Dieu, qui n'avait rien négligé pour nous fournir les connaissances nécessaires au salut, eût pris soin de nous enseigner ce qui ne nous servait pas pour le salut. Et nous retrouvons ici la pensée profonde du P. Lacôme. Si Dieu avait dû tabler réellement sur la science des Hébreux, il fallait donc qu'il s'appuyât sur l'erreur : le mythe, qui est la science naissante, s'introduisait de plain-pied. Ou bien il fallait qu'il révolutionnât les têtes, qu'il obligeât ses prophètes à soutenir aux gens opiniâtrément que les étoiles étaient plus grosses que la lune, que la terre qui leur paraissait si bien assise, tournait avec une vitesse à leur donner le vertige. Ne valait-il pas mieux leur dire : ce soleil qui préside au jour, cette lune qui préside à la nuit, cette lumière qui traverse en un instant l'horizon,

ces plantes, ces poissons, ces animaux, l'homme même, c'est Dieu qui a tout créé.

En affirmant que la Bible ne contient aucune explication scientifique du monde, nous maintenons la religion dans la sphère d'où jamais la science ne la fera descendre. Car s'il est facile de sourire des bégaiements de la science des Hébreux, il n'est pas aisé de montrer comment la science donne satisfaction aux aspirations de l'âme. Lorsque M. Brunetière prononçait la faillite de la science, je ne pense pas qu'il voulût déprécier cette évocatrice et cette directrice du progrès matériel. On juge seulement qu'elle se hausse un peu trop au-dessus de sa vocation propre. Elle a cru que la religion était une science périmée, et qu'une science exacte pourrait bien du moins remplacer une science fausse. Les juges de Galilée n'avaient pas commis une erreur si lourde; ils croyaient seulement que la religion chrétienne avait sa cosmographie qui naturellement ne pouvait qu'être vraie. C'est pour avoir persisté dans cette voie, tout en montrant plus d'égards pour la science, que l'exégèse catholique a si mal manœuvré sur le terrain du premier chapitre de la Genèse.

Il faut chercher ailleurs. Nous avons déjà indiqué la voie. Désormais les rapports de l'exégèse et de la science proprement dite sont bien simples,

ou plutôt l'exégèse scientifique doit simplement céder la place à l'exégèse historique.

Lorsque je faisais mes premières études bibliques, je n'étais pas peu effrayé du programme qu'elles comprenaient, et qui s'ouvrait par l'astronomie, la cosmographie, la géologie et la paléontologie. Il fallait savoir tout cela, rien que pour expliquer à fond le premier chapitre de la Genèse. Oui, il faut savoir tout cela, mais comme le savaient les Hébreux, et leur science ne nous étant connue que par les Livres saints, l'exégèse se suffit à elle-même. Il reste, hélas! un assez vaste domaine, dont les horizons s'étendent sans cesse.

Et de la sorte, l'exégèse redevient une science indépendante, qui a ses règles à elle et qui n'a pas besoin pour marcher de suivre les bulletins du bureau des Longitudes. Du même coup elle revient aux sens obvies des Pères.

L'exégèse historique est très traditionnelle quand il s'agit d'expliquer la lettre. Toute la nouveauté consiste à réagir contre les errements du XIX[e] siècle. C'est ainsi que les jours seront bien de vingt-quatre heures, comme tout le monde, excepté saint Augustin, a compris le texte, qu'il y a une chronologie biblique, et que, dans le récit du déluge, les mots *tous* les hommes et *toute* la terre, conserveront leur sens précis et naturel, enfin

la dispersion à la tour de Babel sera bien le résultat de la confusion des langues entre les constructeurs. Ce n'est pas un mince profit que de donner pleine satisfaction au sens obvie du texte, tel qu'on l'a toujours compris. A la vérité ce gain vous paraîtra peut-être trop chèrement acquis, car les résultats de la science demeurent, et si le concordisme n'est plus possible, c'est qu'il faut renoncer à prendre les faits dans leur réalité concrète, et pénétrer au-delà des apparences.

Aujourd'hui du moins est-on d'accord? Pas tout à fait. Tout le monde concède, car le Pape a parlé, que les écrivains sacrés ont pu s'en tenir aux apparences. Cela n'est pas contraire au principe de l'inspiration. Et comme cette solution est obvie, facile, qu'elle tranche tout et ne laisse pas de prise aux instances, on l'emploie toutes les fois qu'il n'entre en jeu qu'une vérité purement scientifique. Je crois que personne n'est disposé à soutenir que la Bible a rangé en toute exactitude le lièvre parmi les ruminants, ou que si le lièvre ne rumine pas, c'est donc un autre animal que veut désigner la Bible. Mais lorsqu'il s'agit de la cosmogonie et du déluge, on hésite à appliquer ces principes, quoique l'exégèse nouvelle fasse ici de rapides progrès. Si je ne me trompe, ce n'est point la science naturelle qui fait difficulté. Si les œuvres de la Genèse n'étaient pas narrées dans un

certain ordre et n'avaient pas été encadrées dans les six jours, personne ne dirait que Dieu a fait le soleil au moment (?) où ses rayons ont peu à peu percé mieux les brumes quaternaires. Qui dit un ordre et qui dit six jours ne fait-il pas de l'histoire?

Et c'est pourquoi le P. de Hummelauer, après avoir raillé agréablement les concordistes, imagine un fondement de cet ordre et de ce chiffre dans des visions imaginaires. Tellement imaginaires que nous en sommes là.

La difficulté vient d'ailleurs. Elle ne tient plus à la science, mais à l'histoire. Nous devons donc la réserver pour une autre réunion.

CINQUIÈME CONFÉRENCE

CARACTÈRE HISTORIQUE DE LA LÉGISLATION CIVILE DES HÉBREUX.

Monseigneur [1],
Messieurs,

Un des reproches qui sont le plus souvent proférés contre l'exégèse historique, c'est qu'elle verse dans le naturalisme. Les transformations successives de l'exégèse au sujet de la législation mosaïque sont un terrain favorable pour étudier la valeur de ce grief. Que pensaient les Anciens du caractère de cette législation, qu'en pensent les modernes? Nous pouvons mesurer ici assez exactement comment la différence dans les conclusions est exigée par la méthode elle-même. Le code de Hammourabi nous fournira en chemin un utile point de repère.

1. Sa Grandeur monseigneur Germain, archevêque de Toulouse.

Pour se rendre compte de l'impression que la législation mosaïque a faite sur les Pères, il faut se bien souvenir que les premiers chrétiens, les Orientaux eux-mêmes, étaient plus ou moins imbus de la culture grecque, les docteurs de l'Église l'étant plus que les simples fidèles, et que tous jouissaient des bienfaits de la paix romaine; les persécutions elles-mêmes ne les empêchaient pas d'apprécier une administration qui devint avec Constantin une tutelle sympathique. Partout les vieilles coutumes sémitiques avaient cédé au charme de la Grèce ou à l'empire de Rome; les anciens monuments du droit avaient disparu. Quand on étudiait la législation mosaïque, ce qui frappait surtout, et à juste titre, c'était son cachet divin. Le monothéisme en était la clef de voûte. Ce n'est même pas assez dire : tout y convergeait vers l'unité de Dieu. Les lois touchant le culte et les cérémonies en formaient la partie principale, de sorte que la législation civile elle-même ne paraissait pas avoir d'autre but que d'entrer dans ce grand ensemble où rayonnait Dieu. Qu'on se souvienne aussi que plusieurs Pères admettaient une inspiration de l'Écriture assez voisine de la révélation, qu'en tout cas la révélation paraissait suggérée à chaque page du Pentateuque où l'on pouvait lire « Dieu dit à Moïse », et que la législation civile elle-même, contenue dans ce qu'on nomme aujour-

d'hui le petit code de l'alliance (Ex. XXI-XXIII, 19), débutait par ces mots : « Voici les jugements que tu leur présenteras » (Ex. XXI, 1).

On comprendra alors la disposition d'esprit d'un Origène. Il est impossible de pénétrer dans l'âme de ce merveilleux génie, si on n'a pas reconnu tout d'abord en lui l'alliance si rare d'une raison toujours en éveil et d'une foi sincèrement éprise du mystère. Il cherche, il raisonne, il dispute, mais en même temps c'est un mystique qu'aucune idée commune ne satisfait et qui ne goûte que les choses divines. De sorte que pour lui la loi vient de Dieu, elle a été dictée par lui tout entière, révélée par lui, créée par lui pour son peuple, et dès lors il la veut pleine de pensées sublimes, d'enseignements relevés, un aliment pour les contemplatifs. Puis lorsqu'il l'envisage avec sa froide raison de Grec, lorsqu'il la compare à la loi romaine qui est aussi une raison, la raison pratique écrite, il y trouve des préceptes qui lui paraissent vulgaires, inférieurs à ceux que la raison avait su poser, indignes en tout cas des âmes éclairées par le Christ. Pour résoudre cette violente antinomie, il ne trouve qu'une ressource, c'est d'affirmer que la loi ne doit pas toujours être prise à la lettre. Il le dit nettement : « Si nous en venons à la législation mosaïque, nous y trouvons beaucoup de règlements qui, pris en eux-mêmes,

prescrivent l'absurde et d'autres l'impossible. Si nous nous attachions à la lettre, de manière à interpréter les prescriptions légales dans le sens où elles sont comprises par les Juifs et par le commun des esprits, je rougirais d'avouer que Dieu eût donné de pareilles lois. Car, dans ce cas, les lois des hommes devraient nous paraître plus belles et plus raisonnables, celles des Romains, par exemple, des Athéniens ou des Lacédémoniens[1]. » Et encore : « Si nous ne prenons toutes ces choses dans un sens différent de celui que présente la lettre du texte, elles sont plutôt un obstacle pour la religion chrétienne, qu'une source d'édification[2]. »

C'est pour ces paroles et pour avoir constaté clairement l'impossibilité d'entendre les récits primitifs comme une histoire ordinaire qu'Origène passe auprès de quelques-uns pour un rationaliste. Et en effet, jamais depuis lui jusqu'à nos jours, la raison n'a exercé sur la Bible une critique aussi pénétrante. Vous le voyez cependant, il ne donne pas tort à la Bible ni à son auteur divin ; au contraire, il veut que le divin irradie davantage. Plutôt que de retrancher quelque chose à l'action de Dieu, de la réduire à une approbation ou à une tolérance des mœurs existantes, il exagère la part

1. *Periarchon*, IV, 17.
2. *In Lev.* hom. V, n° 1.

de l'invention divine. Puisque tout y est une pensée de Dieu, il veut que cette pensée soit digne de lui, et puisque le sens du texte est vulgaire, il refuse de le reconnaître pour celui de Dieu et il prend son refuge dans l'allégorie. L'erreur d'Origène est donc d'outrer l'action innovatrice de Dieu dans la législation civile des Hébreux. Manifestement il suppose que les Hébreux n'existent pas comme peuple; ils vont naître peuple de Dieu, Dieu leur révèle du haut du ciel les coutumes qu'il leur destine en cette qualité, et Origène s'étonne qu'elles soient parfois inférieures à l'organisation pratique des Romains. Cette constatation est la part de sa raison, de sa raison qu'il sacrifie, et qui avait cependant bien vu. Par la polygamie du moins le peuple juif était inférieur aux Grecs et aux Romains dont l'honneur a toujours été de maintenir l'unité des justes noces, et chez lesquels le divorce, permis il est vrai, était considéré comme la déchéance des anciennes fortes mœurs.

Le maître d'Alexandrie et de Césarée ne péchait donc pas en relevant ces imperfections. Mais le remède de l'allégorie était inefficace, parce qu'il opérait dans le vide ; tout le monde le sentait. On refusa donc avec raison de suivre Origène dans cette voie, on prit un palliatif, on s'efforça d'atténuer les reproches qu'il adressait à la loi ancienne et de la rehausser. C'est ainsi que M[gr] Frep-

pel soutient encore que la distinction des aliments purs et impurs était une excellente mesure d'hygiène, et que Dieu avait bien pourvu par là à la santé de son peuple. Malgré tout, il restait des difficultés. L'honnête dom Calmet ne voulant pas renoncer à la perfection de la loi de Moïse, qu'il considérait toujours comme venue de Dieu en droite ligne, en est réduit à supposer des sens énigmatiques, ce qui revient à donner sa langue aux chats, car la loi d'un peuple n'est même plus digne de ce nom si elle se dérobe dans des obscurités voulues. Voici ses paroles : « Cette même majesté se rabaisse quelquefois à faire des règlements qui considérés en particulier et séparément ne paraissent pas dignes d'avoir place dans ses lois ; mais les ordonnances qui sous cette vue nous semblent indignes de Dieu, composent avec les autres Lois un corps de préceptes le mieux suivi et le plus grand qui ait jamais été donné aux hommes. Il y a plusieurs de ces Lois, dont la bassesse apparente nous choque, qui ne doivent pas être prises à la lettre, ni suivant la première signification qui se présente à l'esprit : elles ont un sens secret et énigmatique que la sagesse du Législateur a caché exprès, pour ne pas développer trop clairement certains désordres qu'il défendait [1]. »

1. Préface sur l'Exode.

Messieurs, ceux qui ont lu la Bible savent qu'elle ne fait aucune difficulté d'appeler les choses par leur nom. Vous le voyez, nous avons fait peu de progrès depuis Origène. Dans cette période que j'ai nommée créatrice, le génie des Pères nous inondait de sens spirituels parfois fort beaux; avec Calmet, c'est moins divin et ce n'est pas plus critique; on se contente de banalités sur la perfection de la loi de Moïse pour conclure à des rébus. Pourquoi? parce qu'on suppose toujours que c'est Dieu en personne qui a créé ces Règlements et ces Ordonnances, et qu'on ne veut rien lui attribuer d'imparfait, comme c'est justice.

C'est ici qu'il nous faut recourir à ce qu'on nomme très improprement le naturalisme et qui n'est qu'une intelligence plus approfondie de l'action de Dieu. Considérer un peuple comme une table rase, ne tenir compte ni de ses traditions, ni de ses coutumes, ni de sa formation intellectuelle et morale, ni de ses groupements sociaux, mais légiférer pour l'homme en soi, dans l'ordre de la raison pure et en traitant cet être de chair et d'os comme un être de raison, c'est la conception jacobine telle que la Révolution l'a mise en œuvre. L'homme de génie qui a assis les bases de notre casernement actuel a senti la nécessité de revenir en arrière, et le droit romain, surtout nos anciennes coutumes, commentées par Pothier,

tiennent une large place dans le Code Napoléon. Sans doute tous les auteurs disaient bien haut que Dieu n'a donné à son peuple que les lois qui lui convenaient : mais ils omettaient d'ajouter que ces lois étaient donc déjà les siennes, car il n'est jamais opportun pour une nation de se jeter brusquement hors de ses voies traditionnelles et Dieu n'agit point avec cet emportement.

Déjà quelques Pères l'avaient remarqué et la tradition s'en était conservée jusqu'à Calmet lui-même. Leur point de vue était cependant erroné en ceci qu'ils attribuaient une influence trop grande aux Égyptiens[1]. Un peuple doux et presque mou comme celui-là ne pouvait avoir la prétention de plier à ses mœurs les durs Sémites, si réfractaires aux influences du milieu. C'est chez les Sémites eux-mêmes qu'il fallait chercher ces coutumes; mais où les trouver?

Le R. P. de Hummelauer S. J. eut, ici encore, le mérite de lutter contre l'idée d'une loi venue du ciel comme ces rouleaux qui sortent de la bouche des saints du moyen âge. S'imagine-t-on, s'écriait-il, le Dieu très bon et très grand descendant du haut du ciel pour apprendre à Moïse qu'il fallait percer l'oreille de l'esclave qui refuse sa liberté après six ans? Même parmi les rites reli-

1. Par exemple Eusèbe, *Præp. ev.*, VII, c. VIII.

gieux, s'il s'agit de menus détails, en attribuer la première institution à Dieu, c'est étroit et peu digne de Lui[1].

Dieu a donc pris les coutumes en l'état, il les a approuvées; Moïse a pu cependant, d'après son inspiration, les améliorer en les transformant. Nos commentateurs n'avaient jamais manqué, en effet, ayant perdu de vue le souci loyal d'Origène, de relever la douceur de la loi israélite. Précisément à propos de cet esclave hébreu qui pouvait après six ans revendiquer sa liberté, on montrait combien chez les Romains la loi était plus dure aux esclaves. Aussi lorsque le P. de Hummelauer se demande quelles sont les lois nouvelles dont Moïse est l'auteur, il assigne les plus douces, celles qui sont en faveur des étrangers, des veuves, des orphelins et des pauvres[2]. Cependant il ne donne cette opinion que sous toute réserve, car la charité ne date pas de Moïse.

De mon côté, je ne suis pas fâché d'avoir écrit — on me pardonnera de le rappeler : — « Voudrait-on, si Moïse n'a pas écrit la Thora, que tout cela soit postérieur à Moïse? Mieux vaudrait cent fois

1. « Qui si a Deo primo invecti esse adstruuntur sapiunt nescio quid angusti Deoque parum digni » (*Commentaire de l'Exode*, p. 20).

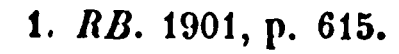
2. « Ab ipso primum Moyse videntur profectæ esse leges in favorem *advenarum*, *viduarum*, *pupillorum*, *egenorum* (XXII, 21-27) latæ. Qui homines a sacerdotum aliorumque insolentia defendebantur Moysisque partibus iungebantur » (p. 12, cf. p. 23).

dire que tout cela lui est antérieur de mille ou de deux mille ans. Mais tous ces usages, en partie communs à tous les Sémites, en partie propres aux Sémites nomades ou demi-nomades, Moïse les a connus et agréés de la part de Dieu[1]. »

Messieurs, un code sémitique antérieur à Moïse de mille ans, nous le possédons maintenant. Il vient de Suse, il est au Louvre, c'est le code de Hammourabi. Si on est accessible à ce que Bourget a si bien nommé la *sensation historique,* il est impossible de n'être pas saisi d'une émotion profonde à la vue de ce beau bloc de diorite noire de 2 mètres 25 de hauteur avec un pourtour de 1 mètre 65 à 1 mètre 90, entièrement recouvert d'un texte finement gravé à la pointe. Quand la pensée se transporte vers nos codes de papier, on est confondu. Grâce au déchiffrement si sûr et si prompt du P. Scheil, mon confrère et mon ami, nous connaissons parfaitement le sens de ce monument qui n'est sorti de terre qu'en décembre et en janvier derniers.

Je dois tout d'abord vous présenter le monarque chaldéen. Ce point n'est pas indifférent à la critique biblique.

Hammourabi est le fondateur de la grandeur de Babylone. C'est dire qu'il doit désormais être



1. *RB.* 1901, p. 615.

considéré comme un des plus grands personnages de l'histoire. Jusqu'à lui, les villes de la Chaldée ou étaient indépendantes les unes des autres, ou fondaient de grands empires éphémères. Après lui, Babylone ne sera pas toujours la capitale militaire de la Mésopotamie, mais elle ne cessera pas d'en être le centre intellectuel, et son influence sur le monde ancien a pu être comparée à celle de la Rome du moyen âge. Il est désormais presque certain qu'il a inauguré à Babylone le règne du grand dieu Mérodak, qu'il avait amené avec lui d'Éridou, dans la Basse-Chaldée, et pour lui assurer le premier rang, il a fait remanier, sinon composer, toute une littérature mythologique, avec le grand poème épique de Gilgamès, connu jusqu'à présent sous le nom trop artificiel d'épopée de Nemrod. Un pareil homme ne pouvait pas plus négliger la refonte du droit que Charlemagne ou Napoléon.

Il s'est représenté lui-même au sommet de son Code, en présence du dieu soleil, Chamach, car c'est, dit-il, par ordre de Chamach que la justice doit resplendir dans la contrée. Le P. Scheil a intitulé ce relief : le dieu Chamach dictant au roi Hammourabi le Code des lois.

Le roi est debout, vêtu d'une tunique à plis lisses, serrée à la taille par une ceinture ; à son cou, un collier ; sur sa tête, une calotte qu'on dirait de

feutre avec un large bourrelet ; une sorte de favori postiche, très large, semblerait presque en sortir. La main droite est élevée jusqu'aux lèvres, soutenue à l'endroit du coude par la main gauche. Les paumes sont en dedans, comme me le faisait remarquer le P. Scheil, pour marquer que l'activité extérieure est comprimée par l'attention intense qui se porte tout entière sur les paroles de Chamach.

Le dieu est assis sur un trône, souvent reproduit sur les Koudourrous comme le siège des emblèmes divins. Il a sur la tête une tiare de cornes enroulées et superposées qui rejoignent le croissant de la lune. Il est vêtu d'une robe à volants et porte, lui aussi, un énorme favori postiche. Derrière ses épaules se détachent deux faisceaux de rayons. Sa main gauche est fermée, le pouce sur le poing ; la main droite présente au roi ce sceptre, coupé au milieu par une boucle, qui est sur les monuments babyloniens le symbole de la justice. C'est le bâton de justice ou de droiture dont parle le Psalmiste.

Il est incontestable que le dieu parle et que le roi écoute.

Nous nous représentons volontiers ces anciennes monarchies comme reposant sur un despotisme sans frein et ne soupçonnant même pas les droits de l'homme. Écoutons Hammourabi : « L'opprimé

qui a un litige, devant mon image de roi de justice, qu'il vienne! et ma stèle écrite, qu'il lise! mes ordres précieux, qu'il écoute! que ma stèle, l'affaire lui éclaircisse! sa cause, qu'il comprenne! que son cœur se dilate en disant : Hammourabi, c'est un maître qui, comme un père, un vrai parent, pour ses sujets se montre! la volonté de Mardouk son seigneur, il a fait craindre ; la gloire de Mardouk en haut et en bas il a poursuivi! le cœur de Mardouk, son seigneur, il a délecté! et le bien-être des hommes pour jamais, il a procuré! et la contrée, il a bien gouverné! »

Arrêtons-le ici, car vous n'accepteriez peut-être pas, si ce n'est sous bénéfice d'inventaire, ce témoignage de satisfaction que tout gouvernement se doit toujours à lui-même. Il faudrait le juger d'après ses lois examinées en détail. Ce serait un travail trop long pour cette conférence et trop fastidieux ; je vous renvoie au texte lui-même, et, si vous le voulez bien, à l'analyse que la *Revue Biblique* en donnera dans son prochain numéro, en janvier [1]. Nous ne pouvons aujourd'hui qu'esquisser la physionomie de ce droit en le comparant sur quelques points à celui de Moïse, pour en tirer ensuite quelque lumière sur la composition du Pentateuque.

1. Cf. *RB*. 1903, janvier.

Tout d'abord tenons compte au vieux monarque — il a régné quarante-deux ans — de ses bonnes intentions : procurer le bien-être de ses sujets, se montrer pour eux un père, assister les faibles, spécialement la veuve et l'orphelin, accomplir la volonté de son Dieu, et même satisfaire son cœur.

Et il faut reconnaître qu'en fait les décisions sont sages, tablant sur l'ensemble des mœurs que le roi ne pouvait songer à bouleverser. Il n'édicte pas un seul principe. Il renvoie tacitement à la coutume, et se contente de régler les cas.

Pour comprendre les grandes lignes de son code, il faut donc moins considérer les décisions qu'il formule que la coutume qu'il suppose.

On voit se dessiner assez nettement la physionomie de cet ancien droit. C'est celui d'une société déjà vieillie, où le pouvoir central a brisé depuis longtemps toute velléité d'indépendance féodale, où les conventions écrites, avec un grand luxe de témoins et de cachets, règlent les plus menues transactions de la vie civile. On n'hésite pas à régler administrativement certaines locations et certains salaires. Le noble n'apparaît probablement nulle part, mais l'officier, l'agent de police et le contrôleur d'impôts occupent une large place. Le régime démocratique a prévalu, sous un maître tout-puissant.

On s'occupe beaucoup d'agriculture, de commerce, surtout par voie de navigation, et on connaît la vie pastorale. Il y a des maîtres et des esclaves. Mais lorsqu'il s'agit des gens du pays, des hommes libres vendus par leur père, la loi, très douce pour l'antiquité, n'admet pas qu'ils soient retenus en servitude plus de trois ans.

La constitution de la famille repose presque sur la monogamie. On peut dire que la polygamie n'intervient que si la première épouse n'a pas d'enfants. Encore l'épouse des justes noces a-t-elle plusieurs moyens de maintenir sa situation prépondérante. Il n'existe peut-être pas dans toute l'antiquité, sauf en Égypte, un droit aussi favorable à la femme. Son adultère est, comme il l'est encore! plus sévèrement puni que celui du mari, mais elle peut se plaindre des désordres de son seigneur. Les avantages de sa situation éclatent surtout dans les conventions matrimoniales. Elle peut recevoir du mari ces donations que le droit romain abhorrait. Tout est réglé pour que sa position comme veuve ne soit pas à la merci du caprice de ses enfants.

Le père de famille n'a donc pas sa femme *in manu*. Son pouvoir sur ses enfants est aussi beaucoup moindre qu'à Rome. S'il peut les vendre pour payer ses dettes, il ne peut les faire sortir



de sa famille sans raison et doit même pardonner une fois un juste motif d'exhérédation. Il semble, d'après le soin constant qu'affecte la loi d'assurer le partage égal entre les enfants, que le droit du père à tester ne pouvait s'exercer qu'en faveur du fils aîné ou du moins de telle sorte que les biens rentrassent dans la famille. L'adoption venait compléter le régime familial et réparer en partie une des tares honteuses de ce droit, l'abandon des enfants des femmes publiques et des favoris du palais.

Entre les citoyens, les conventions étaient réglées selon l'accord commun; pas de formules de droit, pas d'actions captieuses. Les dommages étaient indemnisés selon l'équité. La loi du talion était la règle, mitigée par la compensation pécuniaire, comme chez les Hébreux et à Rome. En cas de doute, on déférait le serment ou on recourait au jugement du dieu-fleuve.

Ce droit se présente donc à nous comme un vigoureux effort de la raison pour réaliser la justice. Il est en avance de beaucoup sur le droit étroit, sacerdotal et formaliste de Rome qui n'atteindra à cette hauteur d'humanité que sous les Antonins.

Comparons maintenant ce droit à celui des Hébreux sur quelques points de détail. Et d'abord que décidait-il relativement au divorce?

C'est une question qui ne manque pas d'actualité.

Les lois sur ce point sont la pierre de touche qui permet de juger en quelle estime une société tient la femme. Aucune civilisation ancienne ne s'est élevée à l'indissolubilité absolue du lien conjugal. Les Hébreux n'admettaient que la répudiation par l'homme. Quand le divorce est permis, la femme est placée sur le pied de l'égalité. La loi babylonienne prenait pour base la répudiation par le mari, mais elle touchait au divorce. Au premier abord la répudiation paraît libre si la femme n'a pas de fils. Encore faut-il que le mari lui rende son trousseau, la dot qu'il lui a constituée et à défaut de dot une mine d'argent. La maladie de la femme n'est pas une cause suffisante de répudiation, à moins qu'elle ne veuille se retirer d'elle-même (art. 148, 149). Dans le cas au contraire où elle se conduit mal, son mari est libre de la répudier sans rien lui donner ou de la garder comme servante (art. 141). Mais de son côté la femme peut arriver au divorce. Elle se refuse à son mari, et s'il est prouvé qu'il est coureur et elle bonne ménagère, on l'autorise à prendre son trousseau et à rentrer chez son père (art. 142). A la vérité elle s'expose à être jetée à l'eau si l'enquête tourne contre elle (art. 143). La femme sans enfants avait une ressource pour éviter la répudiation ou la présence importune d'une rivale. Elle donnait une de ses servantes à son mari, et

[illegible] I [illegible] comme [illegible] unique [illegible] l'histoire [illegible] premier fois [illegible] XXI. 12 [illegible] Sara [illegible] sur l'ordre [illegible]

[illegible] l'étroite [illegible] avec les coutumes des [illegible] (Deut. xxiv. 1 ss.); le droit hébreu est cependant moins favorable aux prétentions de la femme, quoiqu'il exige une juste raison de la part du mari qui répudie. On sait que l'école de Hillel se contentait des prétextes les plus futiles, c'était certainement en désaccord avec les principes anciens.

Le Code touche au droit hébreu sur un point qu'on croyait unique et dû directement à l'influence religieuse. L'article 117 prévoit le cas où le père

de famille a dû vendre sa femme, son fils ou sa fille pour acquitter une dette : l'acheteur ne peut les employer que pendant trois ans ; la quatrième année il doit les affranchir. C'est le cas de l'esclave hébreu, affranchi après six ans. Il est vrai que la loi des Hébreux est plus générale, elle s'étend à tous les esclaves hébreux, mais elle est aussi moins douce, puisque l'affranchissement n'a lieu que la septième année.

Par contre on ne voit pas que l'Hébreu ait même songé à vendre sa femme; ce serait pour les Bédouins le suprême déshonneur.

Dans certains cas la ressemblance est encore plus étroite. Je citerai textuellement un cas assez frappant. Voici le texte hébreu : « Si un bœuf frappe (des cornes) un homme ou une femme, et qu'il meurt, le bœuf sera lapidé, et sa chair ne sera point mangée et le maître du bœuf n'est pas coupable. Et si le bœuf est coutumier de frapper depuis hier et avant-hier, et qu'on l'a fait savoir à son maître, et s'il ne l'a pas gardé et s'il a tué un homme ou une femme, le bœuf sera lapidé, et son maître aussi sera mis à mort; et si on accepte une composition, il donnera ce qu'on exigera de lui. » Voici maintenant le droit babylonien : « Si un bœuf furieux, dans sa course un homme a poussé (des cornes) et fait mourir, cette cause ne comporte pas de réclamation. Si le bœuf d'un

homme, coup de corne pour coup de corne, son vice lui a révélé et si ses cornes il n'a pas rogné, ni son bœuf il n'a entravé ; si ce bœuf, un homme libre a poussé de la corne et a tué, une demimine d'argent il paiera. »

Les deux cas sont les mêmes, l'esprit général est le même, mais combien de nuances délicates! Chez les Hébreux tout est plus simple, plus rudimentaire, plus empreint d'une justice stricte, matériellement stricte. Le bœuf qui a l'habitude de frapper de la corne doit être gardé... C'est la coutume pastorale; le Babylonien indique qu'il faut rogner les cornes, ou mettre des entraves. Le propriétaire négligent est exposé à la peine de mort chez les Hébreux; c'est bien dur, aussi prévoit-on une compensation pécuniaire, mais elle reste à discuter entre les parties, et l'on sait ce que durent ces palabres chez les Bédouins! Enfin les Hébreux lapident le bœuf, justice sommaire des peuples moins avancés dans la civilisation, nécessaire sans doute pour imprimer plus fortement l'idée de la justice absolue. Et ce que ce seul exemple nous révèle, nous le retrouvons presque à chaque article du Code : la différence entre une société savante, policée, vieillie, et les coutumes des Nomades, plus frustes et d'apparence plus ancienne, si la simplicité et la rusticité des mœurs sont vraiment le cachet de l'antiquité.



Mais il est surtout un point où le vieux Code me paraît résoudre définitivement une question exégétique fort disputée. Dans certains cas où le droit est douteux, le Code hébreu de l'Alliance exige qu'on se présente *devant Dieu.* Les Septante semblent avoir encore compris le sens de cette clause en traduisant : *devant le tribunal de Dieu*, c'est-à-dire que la cause sera soumise au jugement de Dieu. Mais déjà du temps de saint Jérôme la tradition rabbinique prenait Elohim au pluriel et l'entendait des juges [1]. Cette interprétation est devenue absolument commune parmi les exégètes catholiques. Les indépendants ont protesté. Ils ont fait remarquer qu'Elohim signifie Dieu, qu'il s'agit ici de cas où aucun juge ne peut faire la lumière, où il faut recourir au jugement de celui qui voit tout. Seulement ils ont gâté leur cause en ajoutant que cette présentation devant Dieu étant si concrète, il fallait donc qu'il fût représenté par une idole. C'était introduire l'idolâtrie non plus seulement dans Israël, comme un abus, mais dans la loi elle-même comme un fait légitime et reconnu.

Or Hammourabi suppose dans plusieurs cas que la controverse sera portée devant Dieu. Tantôt on se présente devant Dieu, tantôt on atteste le

1. Ex. XXI, 6 ; XXII, 7, 8, 10.

nom de Dieu. Ces deux solutions s'appliquent à des hypothèses qui rentrent toutes dans un thème général : il s'agit d'un doute qu'on ne peut résoudre, on laisse à Dieu le soin de juger. Comment ce jugement de Dieu s'exerce-t-il ? Simplement par le serment. Dieu est juge lorsqu'on affirme son droit devant lui. Il est mis en demeure de punir le parjure. Or ce Dieu n'est ni Bel, ni Mardouk, les dieux favoris du monarque, c'est la divinité sous sa forme la plus abstraite. C'est à la divinité omniprésente, omnisciente qu'on a recours pour savoir ce qui s'est passé à l'étranger. En particulier Dieu est arbitre en matière de cas fortuit, parce que le cas fortuit est en termes formels : « un fait de Dieu ». A ce Dieu qui voit partout et qui agit par sa puissance occulte, il était inutile de demander le signe extérieur de la statue, comme cela se passait en Égypte. Tout se résolvait en une simple attestation de son nom.

Toute cette partie de la législation du Code de l'Alliance a été transformée ou passée sous silence par le Deutéronome. Le Code de l'Alliance, si semblable sur ce point à celui de Hammourabi, porte donc spécialement ici le cachet d'une haute antiquité.

Je n'insiste pas sur une comparaison qui va devenir un lieu commun de l'exégèse, je voudrais

en tirer quelques indications sur l'emploi de la méthode historique.

Messieurs, nous ne sommes pas meilleurs que nos pères, il s'en faut beaucoup, mais nous ne sommes pas moins bien informés sur l'antiquité, il s'en faut aussi beaucoup. Grâce à une merveilleuse découverte, nous pouvons mettre dans son plein jour historique la législation civile des Hébreux. La part que Dieu y a prise nous apparaît moins sensible, nous ne pouvons plus parler avec tant d'assurance de la supériorité de cette loi ; elle est moins avancée dans l'ordre de la civilisation qu'une loi plus ancienne de mille ans. Si vous voulez ne voir dans l'Écriture que des pensées sublimes, rendez-nous les sens spirituels des Pères qui trouveront toujours de l'écho dans les âmes chrétiennes, mais ne nous enfermez pas dans une exégèse étroite et mal informée, d'autant que s'il était donné à l'exégèse nouvelle de placer dans tout son jour historique la législation des Hébreux, elle serait en même temps mieux située dans son jour divin.

Les Hébreux n'étaient donc au temps de Moïse ou même plus tard, qu'un peuple relativement grossier et attardé dans ses coutumes, mais, nous l'avons déjà dit, ils n'avaient qu'un Dieu. D'où vient que le nom que lui donnaient les patriarches est celui de la divinité elle-même qui voit en tous

pays, et qui est juge des serments? Pourquoi le El de Hammourabi n'est-il plus qu'à la tête de son Panthéon, tandis qu'il occupe encore chez les Hébreux toute la place, Iahvé n'étant qu'un autre nom, spécial aux Israélites, du même Dieu des anciens Pères? Et il faut ajouter aussi que ce Dieu a des exigences de justice. Il ne s'est pas soucié, c'est vrai, d'introduire dans la loi les raffinements de la civilisation, mais il en a aussi exclu la pourriture. Le code de Hammourabi reconnaît des favoris constitués officiellement dans une situation infâme et auxquels il est interdit d'avoir des enfants; le code des Hébreux les traite de chiens et les chasse du peuple [1].

De plus, le code de Hammourabi admet le recours aux puissances surnaturelles par des pratiques magiques, puisqu'il ne les condamne que lorsqu'elles sont injustes; le Code de l'Alliance les proscrit absolument. Le droit des Hébreux est donc incontestablement supérieur au point de vue religieux. Et par là, il contient un germe de perfection indéfinie : le désir d'obéir à la divinité et de lui plaire, cet antique patrimoine religieux des

1. Cela ne se trouve que dans le Deutéronome (xxiii, 17); la raison en est sans doute que l'abus n'était pas connu des anciennes tribus sous cette forme, car il s'agit vraisemblablement dans le code de Hammourabi des favoris du palais ou des grands sanctuaires; d'ailleurs la tradition la plus ancienne des Hébreux manifeste la même répulsion à l'égard des vices contre nature.

humains se tourne dans Hammourabi vers les créations du polythéisme, tandis qu'il se concentre dans l'ancien code hébreu vers la divinité strictement une, le Dieu de la tribu, pour s'échauffer ensuite dans le Deutéronome aux accents de la tendresse envers Dieu, et pour se répandre ensuite en Jésus sur tous les hommes. Nous n'avons pas besoin de soutenir que la loi civile des Juifs est venue du ciel, ni qu'elle est tellement parfaite; si les Hébreux n'ont pas su perfectionner davantage leurs coutumes, à plus forte raison n'ont-ils pas trouvé non plus tout seuls cette autre chose, l'unité de Dieu et sa bonté infinie, qui a échappé à Hammourabi. Notre exégèse, pour être strictement historique, n'en sera que plus portée à reconnaître que la vérité religieuse est due à la Révélation.

Vous le voyez, Messieurs, nous ne nous écartons point de l'ancienne méthode; nous l'étendons seulement au champ immense qui s'ouvre devant nous. Si cette méthode comparative nous permet de discerner plus exactement la part de l'intervention divine, incontestable en matière religieuse et morale, et par conséquent pénétrant le domaine des coutumes, même civiles, sans rien brusquer ni troubler, à plus forte raison doit-elle faire la lumière sur le développement législatif d'Israël au cours de l'histoire.

C'est la question du Pentateuque.

Vous me pardonnerez aisément de ne pas la résoudre dans une queue de conférence; j'indiquerai seulement comment elle se présente aujourd'hui et dans quelle direction on peut espérer trouver une solution à la fois catholique et critique. Tout mon désir est de susciter quelques bonnes volontés pour l'immense carrière qui s'ouvre aux jeunes travailleurs.

Messieurs, dans toute discussion délicate où il entre beaucoup d'éléments divers, défions-nous du bloc. Jusqu'à présent, pour beaucoup de personnes, la question du Pentateuque se pose ainsi : ou c'est bien Moïse qui a composé tout le Pentateuque, comme l'insinuent de nombreux textes, comme d'autres paraissent l'affirmer, comme le veut toute la tradition des Juifs, — ou c'est Esdras qui en a imposé au peuple en lui donnant comme loi de Moïse une législation de cabinet, irréelle, dont personne n'avait entendu parler, et qu'aucun peuple, vivant au grand air, en dehors de la sacristie ou de l'école, ne pouvait songer à pratiquer. Dans ces termes la question a été tranchée par Bossuet, en termes magnifiques. C'est ainsi que trop souvent la thèse nous a été exposée, et s'il y avait là un peu de cette tendance à laquelle le pauvre esprit humain cède volontiers, d'affaiblir l'objection en la gonflant outre mesure, il faut reconnaître aussi que les intempérances des indépen-

dants y étaient pour quelque chose; ils prenaient tant de plaisir à démolir pour démolir, que nous appréhendions de rester sans abri, d'autant que nous ne pouvions accepter d'entrer dans les constructions de hasard que chacun bâtissait en face.

Or la question est très complexe. Il s'agit moins de démolir que de déterminer l'âge des différentes parties de l'édifice. Cette appréciation est très délicate. Je noterai d'abord, à propos de Hammourabi, un des défauts où sont tombés les critiques en exagérant la doctrine du *milieu*.

Depuis quelques années, on voudrait nous faire accroire que les livres se font tout seuls. Volontiers on comparerait le Pentateuque à ces couches géologiques qui se déposent régulièrement au fond des mers. Tout au plus admettrait-on qu'il se trouvait toujours quelqu'un tout à propos pour déposer les strates l'une sur l'autre à mesure qu'elles étaient assez épaisses. C'est une tendance qui a longtemps prévalu en histoire, de réduire l'action des grands hommes, pour tout attribuer au développement latent et instinctif du peuple. Faisons une large part à l'influence des milieux, puisqu'un isolé ne peut rien contre les influences coordonnées d'une situation, mais reconnaissons aussi que ces forces développent souvent toute leur énergie dans un homme. On a trop amoindri Moïse, on a eu

tort de prétendre qu'on n'écrirait pas le Deutéronome sur des pierres [1] puisque Hammourabi a gravé son code d'environ 280 articles, avec prologue et épilogue, et très nettement, sur un seul bloc. Ce n'est naturellement qu'une possibilité de plus pour l'existence d'une législation mosaïque, mais ce qui ajoute à la vraisemblance, c'est l'existence même d'un code dans des temps si reculés, c'est l'impulsion extraordinaire donnée par un seul homme à une époque que nous regardons volontiers comme plongée dans le *statu quo* traditionnel de l'immobile Orient.

D'autre part, nous catholiques, pouvons-nous refuser le principe du progrès législatif? Veuillez avoir présent à l'esprit ce que nous venons de reconnaître, l'adaptation de la loi aux besoins, disons plus, la correspondance historique de la loi avec l'état social des Hébreux. Quand on envisageait plus ou moins la loi comme révélée du haut du ciel, il était assez obvie de conclure qu'elle était immuable, suffisant aux besoins de tous les temps, car on ne peut refuser au Dieu très-haut la sagesse qu'exigent de telles lois, et l'homme a le devoir de s'y soumettre à jamais. Mais si la loi civile des Hébreux au temps de Moïse n'est autre chose qu'une approbation donnée aux coutumes du temps, parce

1. Deut. XXVII, 8.

que Dieu ne veut rien troubler dans cet ordre de ce qui est normal, ne voyez-vous pas aussitôt cette conséquence nécessaire, qu'il se contredirait donc lui-même, et dans les principes mêmes de sa Providence surnaturelle, s'il figeait son peuple dans l'immobilité? Car il est de la nature que les coutumes se transforment, et obliger les Hébreux au statu quo, c'était faire à la nature des choses une véritable violence. Dans le N. T. notre foi religieuse riche et immuable ne fait obstacle à aucun progrès. Pourquoi en eût-il été autrement dans l'A. T., beaucoup plus pauvre en dogmes? Si vous admettez, et c'est l'évidence historique, que l'adaptation de la loi religieuse aux mœurs des Hébreux s'est faite sans rien brusquer dans leurs usages, il est nécessaire d'admettre que la même Providence suave et condescendante a favorisé plutôt que gêné le développement des lois chez les Hébreux. Autrement nous aurions ce véritable contresens que le progrès religieux, que personne ne nie, eût été sans réaction sur les mœurs, ou que le progrès des mœurs eût été sans cesse paralysé par une loi inflexible, ou qu'il eût été défendu de le noter par des lois. Voulez-vous être acculés à ces contresens?

Ce qu'on peut déjà supposer par le raisonnement est un fait facile à constater, si on compare le petit Code de l'Alliance, qui se trouve dans l'Exode, au

Deutéronome, véritable terme d'une évolution. Quelques-uns reconnaissent ce progrès, mais ne pouvant se résoudre à attribuer le Deutéronome à un autre qu'à Moïse, l'expliquent par les changements opérés dans l'âme de Moïse, dans un intervalle de quarante ans. Mais alors cela va trop vite! Est-il vraisemblable, puisque la loi a été donnée par Dieu au Sinaï, que Dieu la transforme au bout de quarante ans, pour l'immobiliser ensuite pendant des siècles! Et ces deux lois seraient antérieures à l'entrée dans le pays de Canaan, le grand fait qui devait occasionner une transformation sociale et politique. Le sens historique proteste. Et, de fait, sous le rapport formel, le Code de l'Alliance est plus rapproché du code de Hammourabi, dont il est distant d'environ mille ans, que du Deutéronome. C'est ainsi que le recours au jugement de Dieu, la comparution devant Dieu, a été éliminée du Deutéronome.

Comment donc faut-il entendre la tradition et les paroles scripturaires qui attribuent le Deutéronome à Moïse? Dans un sens large, mais réel.

Si le Deutéronome n'est que la mise au point du Code de l'Alliance, et si le Code de l'Alliance est l'œuvre de Moïse, Moïse est l'auteur du Deutéronome. C'est ainsi que les Institutes de Justinien pourraient très exactement se nommer les Institutes de Gaïus, s'il n'y avait entre les deux ouvrages

une différence beaucoup plus considérable, à cause de la pénétration des idées chrétiennes.

Encore irions-nous jusque-là, disent les mieux informés, mais vous savez bien que les rationalistes n'attribuent pas plus à Moïse le Code de l'Alliance que le Deutéronome, et que quelques-uns se croient généreux en lui laissant le Décalogue. Nous céderons encore sur ce point et de concession en concession il ne lui restera plus rien. — Messieurs, c'est à nous à choisir le terrain sur lequel nous pouvons et nous devons défendre la Bible. Il sera toujours très difficile de dire exactement ce qu'a écrit Moïse de sa main, mais ce qu'on ne renversera jamais, c'est la tradition qui le représente comme le législateur d'Israël, et nous ne consentirons jamais à l'abandonner, parce que les grands faits historiques ne seront jamais atteints par des arguties littéraires.

Pourquoi ne reconnaîtrait-on pas que le Code de l'Alliance est aussi ancien que Moïse? On prétend qu'il suppose un peuple de cultivateurs et que les Israélites au temps de Moïse étaient des nomades, de purs Bédouins.

Mais d'abord nous pourrions répondre que les textes très peu nombreux de ce code qui font allusion à la culture ont été ajoutés depuis. Ce serait un argument sans réplique, dans le système de la critique. De plus, ceux qui n'ont pas vu l'O-

rient ou qui ne l'ont vu que sous la sauvegarde de la compagnie Cook (ce qui n'est pas déshonorant puisqu'un grand souverain a fait son entrée à Jérusalem vêtu en Lohengrin, précédé de M. Th. Cook en chapeau mou) n'en apprécient pas toujours exactement les usages. Ainsi les citernes : sans doute il y en a une dans chaque maison de Jérusalem ; mais il y en a aussi en plein désert ; elles sont nécessaires aux nomades comme aux citadins. Et enfin, quels sont donc les Bédouins qui ne cultivent pas ? Mon élève et aujourd'hui mon collègue, le R. P. Jaussen, a pris à tâche d'étudier les coutumes des Bédouins au delà de la mer Morte. Pendant les vacances, au mois d'août, il va prendre le frais sous leurs tentes. On peut lire dans ses articles comment les Bédouins entendent la culture. Les purs, les vrais fils du désert, ne cultivent pas eux-mêmes, mais souvent ils font cultiver. Et enfin les Hébreux étaient-ils de purs nomades ? Ce n'est point ce qui résulte du tableau que la Genèse trace des existences patriarcales. Dans la péninsule du Sinaï proprement dite, la culture est impossible. Mais les Hébreux sont demeurés à Cadès à peu près les quarante années qu'ils ont passées dans le désert. Or on sait aujourd'hui où est Cadès. Notre caravane biblique est une des quatre ou cinq expéditions d'Européens qui ont pu pénétrer dans ces parages dangereux. Nous avons constaté partout la trace

d'anciennes cultures et d'habitations; ceux qui ont vécu là n'étaient pas de purs nomades, toute la législation du code de l'Alliance pourrait y trouver son application.

J'ajoute, car c'est un élément rassurant, que chez les Hébreux le changement a été très peu sensible. Nous en avons aujourd'hui une preuve par le code de Hammourabi : Israël est toujours resté fidèle à son idéal nomade. Son respect de la coutume ancienne éclate en particulier dans deux cas.

Vous avez noté, Mesdames, la place qu'avait su se faire la Babylonienne au foyer domestique. Ce n'est pas tout à fait la maestria des Égyptiennes, qui semblent avoir été dans toute la force du terme égyptien, des maîtresses de maison; c'est beaucoup plus que la position soumise de la femme bédouine, moins séquestrée que la musulmane moderne, mais assujettie à moudre le grain et à porter l'eau, souvent très loin. C'est que l'émancipation et parfois ensuite le règne de la femme se produisent surtout dans la vie mondaine des villes. Le droit austère des Hébreux est le droit du désert. Il est impossible d'admettre qu'il ait pu naître à Jérusalem, au temps d'Achaz où le prophète Isaïe reprochait aux élégantes de la cité : « les boucles, les médaillons et les croissants, les pendants d'oreilles, les bracelets et les voiles, les

diadèmes, les chaînettes des pieds et les ceintures, les boîtes de senteur et les amulettes, les bagues et les anneaux du nez, les vêtements précieux et les pelisses, les manteaux et les aumônières, les miroirs et les chemises fines, les turbans et les surtouts légers[1] ». Alors encore, d'après le Prophète, les grandes dames allaient à petits pas, en faisant résonner les boucles de leurs pieds. La législation des Hébreux ne marque guère l'influence de ce luxe et de cette indépendance.

Un autre point, très caractéristique des usages nomades, c'est la vengeance du sang. Chez les Bédouins, le soin de punir les meurtres et les assassinats appartient à chaque famille. Cela ne regarde pas l'autorité. Quand une famille est trop faible, elle cherche un vengeur. Voici comment cela se passe aujourd'hui au delà du Jourdain, d'après une observation que m'envoie le P. Jaussen et qui n'a point encore été publiée. En pleine assemblée, pendant que tous les Arabes, réunis autour du cheikh, tranquillement assis sur leurs talons, écoutent le récit d'une razzia ou discutent, la fille du cheikh se présente, une tasse de café à la main, et, désignant l'assassin par son nom, dit à haute voix : « Qui boira la tasse de café d'un tel? » Il se fait un profond silence. Le plus souvent quelqu'un

1. Is. III, 18 ss.

se lève et dit : « Moi, je la boirai. » La jeune fille lui tend la tasse de café qu'il avale. Il devient le vengeur, il est obligé de tuer l'assassin sous peine d'être couvert d'opprobre.

Le code de Hammourabi ne contient pas un mot de la vengeance du sang, et il ne paraît pas possible qu'elle ait tenu la moindre place dans une société si centralisée, où le pouvoir avait la main partout et faisait des descentes de police chez la marchande de vin, responsable, sous peine de mort, des complots qui se tramaient chez elle. Chez les Hébreux il y a des atténuations, mais le principe demeure : « le vengeur du sang tuera le meurtrier, quand il le rencontrera[1] ».

Ce passage est tiré du livre des Nombres, et d'un endroit que les critiques attribuent d'un commun accord au Code sacerdotal. Et ce Code sacerdotal est pour eux, avec toute apparence de raison, la dernière des grandes couches qui constituent le Pentateuque.

C'est la dernière réflexion que j'ai à vous soumettre. Ainsi donc voilà un usage des sociétés primaires, dans lesquelles le pouvoir central exerce peu d'action, une coutume que la société civilisée réprouve et s'efforce de faire disparaître partout où elle la rencontre, qui se retrouve dans ce dernier état du droit, qu'on a trop souvent représenté

1. Nombres, xxxv, 21.

comme un produit arbitraire d'imaginations sacerdotales en quête de lois chimériques! Cela en dit long sur la question, dans le sens de la réalité, de la stabilité des coutumes, que le progrès du droit a cependant adoucies, comme c'est ici précisément le cas. Et si ce caractère de réalité et de stabilité se manifeste si clairement dans la loi civile, pourquoi ne serait-il pas la règle de la loi cérémonielle, encore plus traditionnelle de sa nature, puisque le rite est considéré partout comme immuable, en vertu même de son origine divine réelle ou présumée? Il est donc certain d'avance que s'il y a dans le Pentateuque une rédaction récente, elle n'a fait que mettre en œuvre des éléments très anciens, contemporains de Moïse, antérieurs à Moïse, et dès lors la tradition ne disait-elle pas très justement que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse? Tandis que la critique peut examiner très légitimement dans ce grand code les différences littéraires qui marquent les transformations inhérentes à toute institution humaine, fût-elle en même temps divine.

Ce ne sont là, Messieurs, que des vues très générales, ce ne sont pas même des jalons. J'en ai cependant assez dit pour laisser entrevoir aux plus jeunes d'entre vous combien il reste à faire, et comment la tradition et la critique pourront s'entendre sur le thème de la législation civile des Hébreux.

SIXIÈME CONFÉRENCE

L'HISTOIRE PRIMITIVE.

Messieurs,

Lorsque, dans une conférence précédente, nous avons assimilé l'histoire aux sciences, d'après l'autorité de l'Encyclique *Providentissimus* elle-même, il ne pouvait vous échapper que s'il y a un point de contact entre la science et l'histoire envisagées comme objet de l'exégèse biblique, les différences sont encore plus nombreuses. Chaque discipline a ses lois propres. Tout d'abord, si on peut soutenir qu'il n'y a pas de science dans la Bible, il serait plus que paradoxal de dire que la Bible ne contient pas d'histoire, puisqu'elle est l'histoire du salut. De plus, la science, fondée sur l'expérience et le calcul, est par sa nature même soustraite au jugement du plus grand nombre, aussitôt qu'elle

sort de la pure constatation des phénomènes physiques. L'histoire n'est jamais autre chose, dans sa nature propre, que la constatation du fait humain par le témoignage. Elle a pu prendre de nos jours des allures plus cachées par l'étude des sources qui exige des connaissances spéciales et un esprit exercé à la critique, mais, en elle-même, elle consiste à enregistrer ce que des témoins ont vu. De sorte que la Bible ne pouvait contenir des théories scientifiques semblables aux nôtres, sans une révélation qui eût été un hors-d'œuvre inutile et une violence faite aux esprits, tandis qu'il n'était même pas besoin d'un secours surnaturel pour écrire de bonne histoire.

Il n'y a donc pas de science dans la Bible, quoiqu'on y suppose partout une connaissance rudimentaire de l'arithmétique, parce que cela est purement humain; il n'y a pas de métaphysique dans la Bible, quoiqu'on y suppose constamment l'exercice normal de la raison; il y a beaucoup d'histoire dans la Bible parce que l'histoire est un procédé reçu de tous les peuples arrivés au stage où se trouvaient les Hébreux. Or si Dieu n'a révélé à son peuple aucun théorème scientifique ni métaphysique qui dépassât la portée de son esprit parce que cela n'était pas nécessaire à son salut; il y a lieu de croire qu'il ne lui a pas révélé non plus l'histoire qui échappait à son horizon, si ce n'est en tant que

cela était nécessaire au salut. Car, et c'est une seconde différence, nous n'hésitons pas à mettre ici l'histoire, c'est-à-dire les faits humains, dans une autre catégorie que les sciences et la métaphysique, le salut de l'homme étant indissolublement lié à ses actions. Il se peut donc que Dieu ait révélé une histoire, et c'est pour cela que dans les développements qui vont suivre nous entendons réserver expressément ce qui regarde la Chute originelle. D'autre part on accordera bien que tout ce qui a l'apparence de l'histoire n'est pas une histoire, et je n'ai pas à revenir sur une théorie tellement simple que je n'en revendique même pas l'expression, et qui paraît se répandre de plus en plus : c'est que la valeur des jugements qui paraissent affirmer ou nier dépend entièrement du genre littéraire où figurent ces propositions d'apparence catégorique. L'important est de bien déterminer quels sont ces genres littéraires que nous retrouvons dans la Bible avec l'apparence d'une histoire. L'opinion catholique abhorre le nom de mythe et je crois que c'est avec raison ; mais du mythe à l'histoire proprement dite il y a loin. Ce sont ces divers genres littéraires connus de l'antiquité que je voudrais examiner en ce moment pour savoir ce que la Bible en contient et pour juger par là même du caractère propre de ses expressions. Il convient, pour le peu de temps dont nous disposons, de n'a-

border que les points difficiles. Qu'il soit bien entendu que si je ne parle point de l'histoire proprement dite, ce n'est point qu'elle soit absente de la Bible, mais au contraire parce qu'elle y est normale, avec son caractère spécial d'histoire religieuse. Toute la question pour quelques-uns est de savoir si elle y figure seule, et encore, aujourd'hui, n'aborderai-je que les premiers chapitres de la Genèse.

Je ne sais comment on définit l'histoire. La définition de Cicéron est dans toutes les mémoires dans ce milieu où la culture latine donne encore de si belles fleurs; elle est peut-être un peu trop louangeuse. Mais le grand orateur a bien raison de dire que c'est le souvenir du temps passé. J'imagine que par temps il entend un ensemble de faits circonstanciés, ce que nous nommerions une époque; c'est ainsi que nous disons : Saint Louis et son temps. Sans cela pas d'histoire. Si un écrivain affirmait qu'aux premiers âges du monde Titius a épousé Titia, nous ne verrions pas là de l'histoire. Nous ferions observer que la seule note précise qui sente l'histoire, les noms romains de Titius et de Titia, ne rendent même pas la physionomie de cette époque ancienne puisque la langue latine n'existait pas alors. Qu'on ajoute que Titius était fils de Gaïus, nous tournons dans le même cercle. Nous apprenons ainsi seulement qu'à une époque

très reculée, mais indéterminée, on prenait femme comme aujourd'hui. Si c'est de l'histoire, elle est très rudimentaire.

Combien de circonstances faut-il pour que le fait transmis à la mémoire soit de l'histoire proprement dite?

On ne peut le fixer d'avance. Il faut tout au moins quelque approximation de lieu et de temps: ce n'est pas moi qui vous apprendrai que la géographie et la chronologie sont les deux yeux de l'histoire. La phrase est prétentieuse, mais assez expressive. Si l'histoire ne voit plus clair, elle n'est donc plus la lumière de la vie, et le reste.

D'autre part, la plus minutieuse description du temps, du lieu, de toutes les autres circonstances, l'apparence de l'exactitude la plus scrupuleuse, tout cela ne fait pas de l'histoire, si tout sort du cerveau imaginatif d'un romancier. Ce qui manque ici, c'est la réalité des faits. Il faut qu'un fait se soit passé, pour que l'histoire ait son fondement, il faut qu'il ait été constaté pour qu'il prenne sa physionomie, il faut enfin qu'il soit transmis par les contemporains aux générations suivantes pour qu'il soit entrevu dans le recul du passé.

Examinons ces conditions à la lumière des faits. Les méthodes historiques ont aussi leur précision qu'il ne faut pas dédaigner plus que celles de la science. Les phénomènes psychologiques rentrent

[illegible] solutions s'appli[illegible] [illegible] toutes dans un [illegible] doute qu'on ne pe[illegible] [illegible] soin de juger. Co[illegible] [illegible] s'exerce-t-il ? Simpl[illegible] [illegible] est juge lorsqu'on a[illegible] [illegible] Il est mis en demeu[illegible] [illegible] ce Dieu n'est ni B[illegible] [illegible] favoris du monarque. [illegible] la plus abstraite. [illegible] omniprésente, omnisciente [illegible] [illegible] ce qui s'est passé à l'[illegible] [illegible] Dieu est arbitre en m[illegible] [illegible] que le cas fortuit est e[illegible] [illegible] de Dieu ». A ce Die[illegible] [illegible] par sa puissance o[illegible] [illegible] le signe extéri[illegible] [illegible] se passait en Égypte [illegible] simple attestation [illegible]

[illegible] de la législation du [illegible] transformée ou passée [illegible] nome. Le Code de [illegible] sur ce point à celui de [illegible] spécialement ici le [illegible] antiquité.

[illegible] pas sur une comparaison [illegible] commun de l'exégèse, je v[illegible]

permette de les ranger à leur place dans le lieu et le temps. On n'aime pas à le reconnaître, il faut pourtant se rendre à l'évidence. Ce qui fait illusion, c'est que souvent on prend pour une tradition orale un trait conservé grâce à l'écriture, et qui doit peut-être sa naissance à l'imagination d'un écrivain; c'est aussi la ténacité de la tradition sur deux points : les noms, s'il s'agit des noms de lieu, et les usages. Il faut lui rendre cette justice qu'en cela elle est prodigieuse. De plus elle retient et répète indéfiniment les mêmes histoires, mais précisément lorsqu'elles ne sont pas de l'histoire ou en les dépouillant insensiblement de leur caractère historique. D'abord sa fidélité quant aux désignations topographiques sur place. Nous la constatons surtout en Orient. On sait que les Grecs et les Romains ont changé le nom de plusieurs villes. L'antique Acco par exemple a reçu le nom de Ptolémaïs; or, malgré la pression officielle, le nom du temps des rois d'Assyrie s'est conservé jusqu'à nos jours. Je répète souvent un trait beaucoup plus extraordinaire qui appartient à mon expérience personnelle. Étant à Pétra avec le P. Vincent, nous demandions, comme on le fait en pareil cas, le nom de chaque endroit, fût-ce un simple tombeau, s'il était dans un site particulier. Nous entrons dans une grande chambre taillée dans le roc. Le nom? *Madrésé*. Or nous lisons sur la paroi, en ca-

ractères nabatéens qui n'avaient été relevés par personne, le nom de Douchara, dieu de Madrasa. Ce fut de la stupeur, et j'avoue que ce jour-là je crus à la vertu inouïe de la transmission orale.

De plus la tradition conserve certains usages. Un des sujets les plus goûtés des amateurs, c'est la recherche de survivances païennes, jusqu'au sein des populations les plus chrétiennes. Mais vous le notez ici, si l'usage s'est conservé, le sens est changé.

Et il en est de même pour ces histoires qu'on se raconte d'un bout du monde à l'autre. Ce sont les mêmes, les folkloristes le constatent non sans étonnement. Ce sont les mêmes et pourtant elles sont transformées, moulées pour ainsi dire d'après les idées nouvelles et d'après les usages nouveaux. Car la tradition n'est pas comme l'écriture une sourde et une muette. Elle écoute la voix du passé, et elle tient aussi l'oreille ouverte aux bruits du présent ; si elle plonge dans le passé par ses origines, elle doit satisfaire les auditeurs qui ne comprendraient pas des noms barbares, qui se scandaliseraient des anciennes mœurs, qui ne sont émus de l'éternel humain des vieux contes que s'il est revêtu de leurs sentiments à eux ; de sorte que si, par hypothèse, une histoire vraie entrait dans le domaine populaire, elle aurait toute chance, en se transplantant, de perdre peu à peu ses noms propres et sa couleur locale, et si quelque grand nom comme



celui de César ou de Charlemagne défie l'oubli, le personnage de la légende ne ressemble plus guère à celui que connaît l'histoire. Cette merveilleuse force plastique de la tradition expulse les éléments qui lui sont étrangers et en substitue d'autres, conformes à son génie, sur la trame immuable de l'aventure touchante qui anime le courage des hommes ou arrache aux femmes des pleurs. Surtout il faut que la curiosité soit satisfaite, cette curiosité qui tend tous les regards vers le conteur.

Or jamais cette curiosité n'est plus maigrement servie que lorsque la tradition n'a conservé qu'un nom de lieu. Comment alors la satisfaire? Si les souvenirs font défaut, la tradition crée. Voici un autre exemple que j'ai déjà cité. Jérusalem possédait deux sanctuaires dédiés aux SS. Côme et Damien. En Orient, en Terre Sainte surtout, tout sanctuaire a son histoire. Pourquoi deux sanctuaires à ces saints? S'il n'y en avait qu'un on dirait: leur martyre... Mais il n'est pas toujours possible d'alléguer le martyre, quelquefois l'histoire proteste. Elle est toutefois moins bien informée des naissances, et c'est aussi sur les naissances que la légende s'exerce le plus ordinairement. Donc un des sanctuaires est le lieu de la naissance de ces saints : *ubi nati sunt*. Mais l'autre? S. Côme et S. Damien, que faisaient-ils? ils étaient médecins, dit l'histoire ou la légende. Donc c'est

là qu'ils exerçaient la médecine : *ubi medicabant*. Le village d'Aïn Karim près de Jérusalem est, selon de bonnes probabilités traditionnelles, le lieu où habitaient Zacharie et Élisabeth. Il possède deux sanctuaires : donc la maison de ville et la maison de campagne. Et si la tradition jouit d'un tel pouvoir créateur quand elle ne dispose presque d'aucun élément, que dire de sa fécondité quand elle peut donner aux mots, dont elle a perdu le vrai sens, un sens qui est toute une histoire? A la source d'Aïn Farah, près de Jérusalem, dont le nom a toutes chances d'être ancien, traditionnel et de se rattacher à une racine hébraïque qui peint la fertilité causée par la source — l'endroit paraît être cité dans Jérémie, en tout cas dans Josué —, un Arabe me dit que ce nom venait d'une souris, en arabe *fara*, qu'on avait vue sortir de cette source. A Pétra, si j'avais demandé à mon guide Farrar l'origine du nom de *Madrésé* qui signifie *école* en arabe, il aurait sûrement répondu qu'autrefois on faisait la classe dans cet endroit.

Voilà des cas constatés, et il faut admirer la richesse de l'imagination du peuple en même temps que la ténacité de sa mémoire. Mais s'il s'agit de faits précis, de ce qui s'est passé il y a trente ans, quarante ans, un siècle, personne n'en sait rien, parce qu'on ne s'y intéresse pas. Si vous vous défiez des anthropologistes, consultez nos

missionnaires. Nous pouvons facilement être les mieux renseignés sur ces points. Ils vous répondront que dans presque toutes les peuplades on sait très bien ce qui s'est passé au commencement du monde, mais qu'on ignore absolument l'histoire de la génération disparue. Ce sont des sauvages, soit, et nous sommes bien décidés à ne pas assimiler l'homme primitif au sauvage, ce résidu vieillot d'une évolution manquée. Alors interrogez autour de vous. Parmi les illettrés, qui sait le nom de Louis XIV? Dans ma jeunesse j'ai connu des vieillards qui se souvenaient d'avoir vu les Autrichiens, mais ils n'auraient pas su dire la date de 1814. En Bourgogne, je fus assez surpris d'entendre un simple paysan me vanter les constructions des Romains : il avait sans doute passé par l'école. Mais quand je demandai à les voir, il me montra un cellier, d'ailleurs fort beau, bâti par les moines Cisterciens. Il est de mode d'échapper à cette évidence en disant que quand les gens n'écrivaient pas, ils cultivaient davantage leur mémoire : on oublie, dit-on, ses dépenses quand on les a couchées sur son carnet, mais pas avant. Cela peut être vrai des particuliers, mais il faut en tout cas qu'on prenne intérêt aux faits pour ne pas les oublier. Le peuple conservera quelque temps le souvenir des grands ravageurs qui ont passé comme un fléau sur sa terre. Mais dans l'anti-

quité il en passait tant, qu'on finissait par les confondre.

Il faut le reconnaître, l'histoire est sœur de l'écriture. Lorsqu'un puissant monarque comme Naram-Sin ou un petit cheikh fiérot comme Mésa voulut qu'on sût à jamais ses faits et gestes, s'il les fit écrire, c'est qu'il se rendait compte que c'était le seul moyen d'échapper à l'oubli. Alors commença vraiment l'histoire. Comme toute chose, elle a eu ses préludes, et nous ne saurions dire si l'écriture n'avait pas enregistré déjà les anciens souvenirs des sanctuaires où une série ininterrompue de prêtres pouvait remonter plus haut, en gardant à la fois des usages et des noms attachés ensemble.

Envisageons maintenant les faits sans parti pris : la Bible contient-elle une histoire proprement dite qui va du premier homme jusqu'à Jésus-Christ? Disons tout d'abord qu'elle n'en a pas la prétention, et voyons ce qu'il en est, en lui demandant avec respect, à elle-même, de répondre.

L'humanité est très ancienne et le peuple hébreu est relativement très jeune. Voilà une première proposition que personne ne peut nier. Je ne m'appuie pas sur ce qu'on a nommé la préhistoire. Je n'aborde qu'un seul argument, qui nous permet de comparer les Hébreux à un grand peuple son voisin. Et notons d'abord que les savants indépendants ne sont pas toujours pres-

sés d'enfler la chronologie. A lire certains apologistes, on croirait qu'ils ajoutent des milliers d'années pour le plaisir. Nabonide, roi de Babylone, déclare avoir trouvé la pierre de fondation de Naram-Sin qui régnait trois mille deux cents ans avant lui. C'est Winckler, Lehmann et d'autres, qui ne sont pas catholiques, qui ont proposé de soustraire mille ans à cette date de trois mille deux cents ans admise par M. Vigouroux. Cette soustraction est justifiée aux yeux de ces savants parce que nous n'avons pas assez de faits connus pour occuper cette période. Voilà certes un scrupule excessif, car une découverte heureuse peut combler cette lacune. Quoi qu'il en soit, c'est donc en toute modération qu'on propose l'époque de quatre mille ans avant notre ère pour les premiers monarques chaldéens, car Naram-Sin n'est pas le plus ancien. Or, nous ne remontons pas à cette époque par de vagues souvenirs, mais par des documents écrits. Voilà bien les bases d'une histoire. Qu'en conclure? que la civilisation, la religion, la langue, l'écriture, sont alors parvenues à une maturité qui ne nous permet même pas de calculer le temps de leurs origines. Nous constatons seulement que l'écriture et la langue ne se sont pas modifiées sensiblement pendant les trois mille cinq cents ans qui ont suivi. Qu'on juge maintenant du temps qu'il a fallu pour que la

langue se différencie des autres langues sémitiques, pour que l'écriture passe de la représentation des objets au tracé capricieux des clous imprimés sur la pierre ou sur l'argile. Le tell artificiel de Suse, fouillé en ce moment par M. de Morgan et l'admirable équipe française qui l'accompagne, a trente-trois mètres de haut. On n'a guère pénétré qu'à quatre ou cinq mètres de profondeur. C'est là qu'on a trouvé des monuments antérieurs à Jésus-Christ de deux mille à trois mille ans. Admettons qu'ils étaient là comme dans un musée! Il reste encore beaucoup à découvrir.

Je n'insiste pas sur ces faits. Cessons de lutter contre l'évidence, de chicaner Manéthon pour les dynasties contemporaines qu'il aurait mises à la file, de plaisanter les Chinois sur leur fabuleuse antiquité. Il n'est pas ici question non plus de chronomètres géologiques plus ou moins assurés. Tous les computs des savants peuvent être erronés, cela va de soi; aussi les plus sages s'abstiennent-ils d'une arithmétique trop précise. Malgré tout, il demeure que, vers 4.000 ans avant Jésus-Christ, existaient en Égypte et en Chaldée deux civilisations profondément différenciées et d'une extrême antiquité. Et nous laissons de côté les anthropologistes qui demanderont assez de temps pour parvenir de l'état sauvage à une administration compliquée, aussi minutieuse que la nôtre sur bien des points.

Nous supposons à l'origine une race intelligente, active, douée du sens social; il faudra encore un temps incalculable pour qu'elle parle cette langue, déjà usée, pour qu'elle écrive ces signes, déjà transformés, pour qu'elle acquière cette civilisation, ce développement artistique, surtout si l'on songe que tout cela n'a plus guère varié pendant trois mille ans, et à plus forte raison, si l'on admet l'unité de l'espèce humaine et de la langue primitive.

Il est clair d'ailleurs que cette antiquité de l'écriture et par conséquent de l'histoire n'est pas sans profit pour notre apologie. Nous avons bien le droit de nous gausser des objections de Voltaire; il s'amusait de Moïse qui ne devait pas savoir écrire, puisque l'écriture n'existait pas de son temps. Et spécialement, dans notre sujet actuel, on pourrait alléguer que peut-être l'homme primitif a été de très bonne heure en possession de l'écriture et que si les Hébreux n'ont pu être témoins des anciennes histoires, étant jeunes sur la scène du monde, surtout d'après la Bible, ils ont pu les emprunter aux Chaldéens, ce qui pour nous offrirait la même garantie.

Je n'ai rien à objecter à cette hypothèse. On ne sait absolument rien sur l'origine de l'écriture. Il y a des peuples qui n'y sont jamais arrivés; il y en a d'autres qui peut-être l'ont découverte très

vite. Mais nous n'avons pas à tourner et à retourner une hypothèse quand nous pouvons constater des faits. C'est ici que le devoir s'impose à nous d'étudier de près le caractère des récits bibliques. Or nous voyons clairement que cette histoire chaldéenne, qui nous est devenue presque familière, qui a été longtemps une préhistoire absolument inconnue, ne se trouve pas dans la Bible. Ou plutôt il faut distinguer. La Bible connaissait une histoire que les Grecs ont ignorée. Cette histoire a revécu de nos jours et nous avons rendu hommage à la véracité de la Bible. C'est un très réel succès qu'il ne faut pas dédaigner. La Bible a triomphé aisément des légendes grecques. Son Sennachérib, son Sargon, et le grand Tartan de Sargon, dont avait ri Voltaire, sont entrés dans l'histoire générale, et, parce qu'ils avaient préféré la tradition biblique à Hérodote, nos anciens théologiens avaient été dans la vérité historique, plus que certains critiques du temps. Mais à vrai dire ces critiques raisonnaient mal. Il est impossible de refuser un caractère strictement historique à l'histoire des rois. Les auteurs bibliques n'ont-ils pas soin de renvoyer aux sources officielles? Et dès lors il était très critique d'admettre que les Hébreux, connaissant le nom de leurs conquérants, ayant l'usage de l'écriture et l'habitude de s'en servir, étaient en possession d'une histoire normale, tan-

dis que le bon Hérodote, très curieux et très épris de vérité, était cependant à la discrétion de gens qui pouvaient le tromper et qui ne savaient même plus comment Ninive avait été détruite, précisément parce que Ninive ayant cessé d'écrire, son histoire s'était arrêtée là.

Mais si de cette histoire officielle des rois on passe à l'histoire primitive biblique, on constate facilement deux points symétriques : d'abord elle n'a plus la physionomie de l'histoire proprement dite — nous reviendrons sur ce point — ; ensuite elle ne nous dit rien de cette histoire que nous a révélée l'épigraphie. Les Hébreux n'ont emprunté ni aux annales de la Chaldée, ni à celles de l'Égypte, aucun de ces grands noms qui retentissent aujourd'hui si brusquement dans nos chaires. Elle ne nomme ni les constructeurs des Pyramides, ni Touthmès ; Naram-Sin, Sargon l'ancien, Manichdouchou lui sont étrangers. Je sais bien que la prononciation des noms chaldéens n'est pas toujours certaine ; mais enfin il n'est même pas fait allusion à leur rôle historique. On ne peut donc pas affirmer que la Bible ait emprunté quoi que ce soit à l'histoire chaldéenne. Un seul cas peut être allégué. C'est l'histoire de l'Amraphel de la Genèse (ch. XIV) qui est très probablement Hammourabi. Mais nous sommes au temps d'Abraham, et Hammourabi ne vivait guère que 2.200 ans avant notre ère. Encore cette allusion fugitive est-elle

très peu de chose si l'on songe au rôle prodigieux du grand homme babylonien.

Auparavant c'est le silence. Ou plutôt, si c'est l'emprunt, c'est un emprunt qui n'est pas fait à l'histoire. S'il est dans la Bible une page qui ressemble littéralement à une page babylonienne, c'est l'épisode du déluge. Or le déluge babylonien n'est point une page d'histoire. Il fait partie d'un poème, il est étroitement mêlé à la mythologie, nous sommes dans un genre tout différent. De sorte que, si on veut établir un parallèle entre les Hébreux et les Chaldéens, on le trouve en effet, et d'une façon bien symptomatique. L'histoire officielle des Hébreux coïncide très bien avec l'histoire officielle des Assyriens; les plus anciens souvenirs des Hébreux sur le premier grand chef de leur race se soudent encore au souvenir d'un grand monarque chaldéen; leur histoire primitive qui aurait pu emprunter tant de faits de l'histoire générale aux documents assyriens et égyptiens ne se rattache que sur quelques points à la tradition babylonienne : dans la tradition babylonienne ces points ont du moins les apparences du mythe religieux.

Y aurait-il donc des mythes dans la Bible? L'opinion commune se soulève à cette pensée et ne veut pas entendre prononcer ce mot. Quelques auteurs catholiques, de jour en jour plus nombreux, demandent à distinguer.

Naturellement ils ne tiennent pas au mot, si le mot fait de la peine. Mais ils le trouvent commode pour exprimer la ressemblance, du moins extérieure, entre les mythes et l'histoire primitive. Seulement, ont-ils soin d'ajouter, les éléments mythologiques qu'on trouve dans la Bible sont soigneusement « dépouillés de leur couleur polythéiste, ils servent seulement à revêtir de hautes pensées religieuses ». C'est la formule de dom Hildebrand Höpfl, moine bénédictin, dans une brochure dirigée contre les procédés rationalistes de la haute critique[1].

D'ailleurs personne, si je ne me trompe, n'a tenté d'analyser cette expression ou les formules équivalentes, de sorte que l'opinion demeure inquiète et mal disposée. Je pense pour ma part qu'il vaut mieux écarter définitivement le mot, parce qu'on ne doit employer les mots — qui en eux-mêmes importent peu — que selon le sens que leur donne l'usage. Or l'usage attache au mot mythe l'idée d'une religion fausse et même puérile. Laissons-le donc et essayons de pénétrer au fond des choses.

Prenons pour exemple l'épisode de la femme de Lot, changée en statue de sel, dans les circonstances que vous savez. Le texte est formel : « la femme de Lot regarda en arrière et elle devint une statue

1. Höpfl, *Die höhere Bibelkritik*, Paderborn, 1902, p. 63; cf. *RB*. 1902, p. 603.

de sel[1] ». Pour en comprendre toute la portée, il faut avoir vu les lieux. Au sud de la mer Morte, du côté ouest, s'étend une longue colline, semblable à une baleine échouée. C'est une mine inépuisable de sel gemme, où s'alimentent toutes les cuisines de Jérusalem. Du côté de la mer, les érosions, ou d'autres phénomènes géologiques, déterminent la formation de blocs qui ressemblent à des statues. Il y en a toujours au moins une pour la tradition qui dit aujourd'hui non plus la femme de Lot, mais *bint Lout,* la fille de Lot. Interrogez les folkloristes et les mythologues; interrogez-vous vous-mêmes, Messieurs, interrogez votre bon sens et votre conscience. La réponse n'est pas douteuse. Si nous lisions cette phrase ailleurs que dans la Bible, nous dirions tout simplement que l'imagination populaire a donné ici une physionomie aux choses, et que, trouvant à quelque bloc de sel une ressemblance humaine, elle l'a mêlé au souvenir d'une femme disparue dans une grande catastrophe. Quand on est changé en pierre, c'est ordinairement un châtiment; telle Niobé.

Donc si nous appliquons ici un critérium différent, c'est que la phrase se trouve dans la Bible, et dès lors on déclare que nous ne pouvons révoquer en doute la réalité du fait, sans accuser l'Esprit-Saint d'erreur ou de mensonge. Serait-ce donc que la réa-

1. Gen. xxi. 26.

lité du fait est clairement affirmée par l'Esprit-Saint? Mais alors les commentateurs doivent être d'accord là-dessus. J'ouvre un des derniers grands commentaires catholiques sur la Genèse, celui du R. P. de Hummelauer, muni de toutes les garanties d'orthodoxie qui s'attachent, comme le disait son confrère le R. P. Grisar, au congrès de Munich, à la robe même que porte l'auteur, et je n'y vois rien de semblable. Le célèbre exégète imagine que dans l'effroyable bouleversement des choses, la malheureuse femme, emportée par une vague, roulée dans une eau très salée, recouverte d'écume et de sel, n'a plus apparu aux yeux troublés de son mari que comme une masse de sel confuse. Cela, Messieurs, c'est de l'exégèse rationaliste, au sens propre du mot. C'est ainsi que procédait Paulus au début du siècle dernier pour nier les miracles de l'Évangile. C'étaient toujours des faits très naturels, mal observés et grossis. Il n'en demeure pas moins que, d'après le savant exégète, la femme de Lot n'a pas été changée en statue de sel.

Si on demandait à un lecteur plus simple comment il entend le texte, il répondrait sans doute que le corps de la femme de Lot a été changé en sel, et peut-être pourrait-on établir qu'il n'y a pas de répugnance physique, *saltem de potentiâ Dei extraordinariâ*. Mais si la philosophie se tait, le texte proteste.

La femme de Lot, ce n'est pas le corps de la femme de Lot, c'est toute la femme de Lot, son âme aussi bien que son corps, qui forment comme on sait une union substantielle. Ici la philosophie ne veut plus rien entendre, le texte ne peut pas affirmer cela [1].

Et c'est précisément là que je voulais en venir. J'ai essayé ailleurs [2] d'expliquer ce que l'on entend par animisme. C'est une philosophie rudimentaire, existant encore chez les sauvages, et qui ne distingue pas nettement le principe par où les êtres animés sont différenciés des êtres inanimés. Il conçoit tout esprit comme absolument indépendant des corps qu'il semble habiter et ne perçoit pas non plus la différence essentielle qu'il y a entre l'esprit d'un homme, celui d'un animal et celui qui, à l'occasion, fait mouvoir une pierre ordinairement endormie. Dans cette philosophie, la métamorphose est de droit commun. Chaque objet ayant pour ainsi dire une âme intelligente, quoique mal attachée, la série des actions et des réactions mécaniques, chimiques, physiques, organiques et le reste, se transforme en une série d'actions volontaires, de sorte que le monde ne relève pas de la physique, mais de l'histoire. Si le

1. « Certe hallucinatur Bonfr. totam mulieris substantiam pronuntians in salem esse versam. » Hum. *ad. h. l.*

2. *Études sur les religions sémitiques,* Introduction.

soleil se lève, c'est qu'il le veut bien, et si les étoiles disparaissent en sa présence, c'est qu'elles ont peur d'être dévorées par lui. Telle est dans sa plus grande extension la philosophie de l'animisme.

Nous reconnaissons ici simplement des faits. Mais quand on a conclu que l'animisme était aussi la racine du sentiment religieux, parce que l'homme a adoré quelques-unes de ces forces surnaturelles, de ces esprits dont il peuple le monde, nous avons essayé de montrer qu'il y a là une confusion. Le sentiment religieux a sa cause propre, et s'il paraît le plus souvent uni aux conceptions de l'animisme, si de cette combinaison sont nées les religions polythéistes, il a son objet à lui supérieur à toute la nature, qui est le divin. Nous pouvons maintenant préciser quelles sont les conceptions mythologiques qui peuvent se rencontrer dans la Bible et celles qui en sont exclues.

L'animisme est *en soi* une simple erreur philosophique. Mais lorsque les esprits qu'il perçoit partout et dont il entend mal le rôle, les mêlant confusément aux objets matériels, animés ou non, furent devenus l'objet du sentiment religieux lui-même, lorsqu'il eut déifié la nature, cette conception de la nature, qui faisait de son évolution naturelle un récit de faits intentionnels, l'a entraîné à la regarder en même temps comme l'histoire des dieux. De sorte que tout ce qu'il y avait d'irra-

tionnel dans ces conceptions enfantines, tout ce que les caprices d'une imagination débridée pouvaient introduire d'obscène en interprétant la fécondité sereine de la nature, tout cela fut attribué sans façon au monde divin. Et c'est cela, vous l'avez déjà dit, qui est exclu de la Bible par la force même des choses; c'est cette invasion grouillante et fantastique de monstres qui est chassée par le glaive des Chérubins. La notion d'un seul Dieu, supérieur à la nature, qu'il a créée, était incompatible avec ce mélange du divin dans la nature, avec cette physique des choses terrestres devenue une histoire des êtres divins. Et comme le mythe, dans l'opinion commune, signifie précisément cette histoire des dieux, nous disons qu'il n'y a pas de mythes dans la Bible, parce que pour faire une histoire des dieux, il faut au moins deux dieux et que la Bible n'en connaît qu'un[1] !

Mais s'il s'agit d'un point de vue erroné sur la nature des choses, je ne vois pas pourquoi il n'y en aurait pas de trace dans la Bible, à condition qu'il en soit comme des erreurs scientifiques des Hébreux, c'est-à-dire que ces choses ne soient pas enseignées. Que la lutte de Dieu contre le mal, que

1. La transcendance de la Bible sur ce point est d'autant plus admirable que les Babyloniens, comme les Grecs, avaient des mythes qui prêtaient à la divinité un rôle obscène. Cf. le chapitre des mythes babyloniens dans nos *Études sur les religions sémitiques*.

son action souveraine sur la matière soit caractérisée comme une victoire sur les monstres Rahab et Léviathan qu'avait créés l'antique imagination des peuples, je n'y vois pas d'inconvénient. Mais de même que chez les Grecs on soupçonna très vite l'irréalité du mythe, il est très vraisemblable que les prophètes d'Israël n'étaient nullement dupes de ces images, et, pour en revenir à la femme de Lot, l'auteur ne croyait sans doute pas plus à la réalité du fait que lorsqu'il raconte l'origine incestueuse de Moab et d'Ammon. Ici l'ironie est si acerbe, les jeux de mots à la fois si factices et si cruels que la tradition savait très bien à quoi s'en tenir, et S. Jérôme disait des rabbins de son temps, sans protester contre leur dire : « ils mettent des points pour indiquer que ce n'est pas croyable[1] ». Quoi qu'il en soit du but des points, le sentiment exégétique est très juste. Une satire n'est point de l'histoire.

Nous avons commencé par le point le plus délicat. Je ne prétends pas avoir résolu une question si difficile, je n'ose dire avec le vieil Eviradnus :

L'idée inébranlable et calme est dans le joint.

J'ai cherché du moins, et je crois n'avoir rien dit que réprouve le sens droit d'un chrétien et que condamne la méthode critique comme une atteinte

1. Appungunt desuper, quasi incredibile (*Quæst. hebr.*).

à la droiture qui est notre devoir. Au reste je souhaiterais adoucir l'impression produite par une constatation nécessaire, en montrant que si l'histoire primitive n'est pas de l'histoire proprement dite, tout y est supérieur à ce qu'on trouve partout ailleurs et conforme à ce qu'exigeait la dignité de l'Écriture inspirée.

Entre le mythe, qui est l'histoire des choses, considérées comme des personnes et ensuite comme des dieux, et l'histoire proprement dite, il y a l'histoire primitive légendaire. Ici encore la mythologie a fait intervenir les dieux dont l'histoire se mêle étroitement à celle des hommes. La Bible fait intervenir Dieu. Cette unité est beaucoup. Ce ne serait pas assez si ce Dieu, pour être unique, n'en était pas meilleur, et s'il se conduisait sur la terre comme un des dieux de l'Olympe. Je ne pense pas qu'aucun homme de bon sens puisse proférer ce blasphème. La question difficile des fils de Dieu n'atteint pas l'honneur de Dieu, car ils ne sont évidemment pas sur le même rang que lui. Les hommes aussi sont ses fils, et ce n'est pas une raison pour qu'ils partagent sa nature divine.

On se plaint que Dieu lui-même n'est pas assez transcendant; il est trop familier, il parle aux hommes, il ferme la porte de l'arche, il fait à Adam et à sa femme des tuniques de peau. Affaire de goût. Le Iahvé des vieilles histoires, si sévère pour le pé-

ché, mais si bon pour les justes, me touche plus intimement que le sublime Élohim du Code sacerdotal. Dieu, étant infini, épuise nos manières de le concevoir et de le représenter. Il suffit qu'il paraisse toujours bon et juste, sage, et maître du monde. Ainsi se révèle-t-il dans la Genèse, et l'exégèse catholique peut en toute loyauté maintenir cette position. Il faut bien admettre le progrès dans les idées sur Dieu : on le touche du doigt dans l'Ancien Testament; mais il a porté beaucoup plus sur les attributs métaphysiques de Dieu que sur ses qualités de maître équitable de l'humanité.

Tel est un des acteurs de l'histoire primitive; mais que font les hommes, et possédons-nous des souvenirs historiques de ces temps reculés qui ont précédé Abraham? Nous avons déjà fait pressentir que cela était impossible. Il y a là une immense lacune. Le peuple qui nous fournit les documents les plus anciens, antérieurs de deux ou trois mille ans à Moïse, l'auteur biblique le plus ancien que connaisse la tradition — car il faut laisser au P. de Hummelauer le document adamique et le document noachique, destinés à remplacer le Jahviste et l'Élohiste des rationalistes, — ce peuple, dis-je, ne contient rien d'historique sur ces immenses périodes sombres, vraiment plongées dans la nuit du temps.

Pourtant on veut désespérément remonter aux origines. Ce vide effrayant n'a pas arrêté l'imagination audacieuse des Hellènes : on y a placé les Titans, les Géants et les demi-dieux ou les héros, la lutte de Zeus contre les Géants, les exploits d'Hercule ou ceux de Thésée, combien d'autres encore. Les Sémites se sont attachés à quelque chose de plus solide.

Bérose raconte comment le dieu poisson Oannès, par des apparitions successives, conduit les hommes à la civilisation ; puis il énumère des rois aux règnes très longs mais vides de faits. La Bible est encore plus grave, plus voisine de la réalité, je n'ose dire de l'histoire. Car lorsqu'on remonte par la pensée vers les origines de la race, les actions des individus dans l'histoire échappent tout à fait, tandis qu'on possède du moins les éléments de l'histoire de la civilisation ; c'est son progrès lui-même, ce sont les grandes inventions qui l'ont amené au point où l'on se trouve. Lorsque la Bible nous dit que les arts se sont développés peu à peu, que la vie nomade a pris sa physionomie propre, se distinguant de celle qu'on mène dans les villes, qu'on n'a pas toujours joué du kinnor et de la flûte, ni forgé l'airain et le fer... j'imagine que l'anthropologie lui rend pleinement justice et qu'il est impossible de concevoir autrement les origines et les progrès de la civilisation.

Est-ce donc de l'histoire, observée et transmise? Je ne puis l'affirmer, parce que l'histoire, ce que du moins on entend par l'histoire proprement dite, exigerait que nous connussions les circonstances, au moins le temps et le lieu. — Mais la Bible cite des noms propres. — Je l'ai dit en commençant, ce n'est point assez, parce que ces noms propres revêtent une forme hébraïque, qui n'est donc point la leur, et qu'est-ce qu'un nom propre, dont la forme est altérée, dans cet océan des siècles? Et puisque les syllabes ne répondent plus aux syllabes, ni sans doute le sens au sens, que reste-t-il de la physionomie historique du fait? Comment peut-on voir là une réalité historique où la véracité de l'auteur sacré serait en jeu? Dans quelle mesure est-il de foi que Joubal a inventé la musique?

Et pourtant ces noms propres sont très intéressants à étudier. J'y vois souvent, et peut-être est-ce une marque admirable de la sagesse des écrivains bibliques, le nom même de l'objet inventé. Quoi de plus sobre en effet, de plus prudent, de plus solide, que d'affirmer que tel art, connu de notre temps, a commencé, et que la musique a été inventée par un musicien! C'est un mérite de ne rien dire, quand on ne sait rien. Les Grecs ne s'arrêtaient pas pour si peu. Cependant ils ont aussi connu ce procédé rudimentaire. Je répète ici les

exemples que j'ai trouvés dans Pline[1] : ce fut Closter qui inventa le fuseau (κλωστήρ, *fuseau*); Staphylos (σταφυλή, *grappe*) mélangea l'eau et le vin. La rame a été trouvée en deux endroits, le manche de l'aviron à Copæ (κώπη, *manche*) et l'extrémité plate à Platée (πλατή, *plate*). Cela peut même devenir une généalogie : dans Philon de Byblos le feu tire son origine de trois frères qui se nommaient Lumière, Feu et Flamme. C'est assez exact et cela ne trompe personne. Reportez-vous à la première histoire biblique. Je n'insiste pas sur le nom d'Abel, qui signifie probablement pasteur. La première ville se nomme Hénoch, d'un nom qui signifie *dédicace*. Qui n'a entendu parler de la trompette de jubilé, *iobel?* Le mot *iobel* signifie en phénicien *bélier*. Il y avait là un rapprochement très naturel : la corne du bélier servait d'instrument de musique. Est-il étonnant que Jabal soit le père des pasteurs, et Joubal le père des musiciens? Le nom de Caïn signifie forgeron en arabe ; aussi fut-ce Tubal-Caïn qui inventa de forger les instruments. Par cette analyse, je ne crois pas ravaler la Bible. J'estime qu'elle est toute à son honneur.

Une histoire stricte était impossible, et cependant il importait de montrer par une chaîne continue l'unité de l'histoire du salut. La Bible évite

1. *H. N.*, VII, 57 ; cf. *Études sur les religions sémitiques.*

les contes absurdes ou malpropres; on n'affecte pas d'ignorer le péché, mais il est puni, non pas glorifié comme s'il changeait de nature en devenant le privilège des héros. Elle s'abstient même de contes en l'air. Elle s'attache au tangible, aux inventions existantes encore, elle dit leur origine, leur progrès, et laisse ces inventions dans une pénombre qui n'a même pas l'apparence d'une histoire circonstanciée. Si la personnalité de Lamec paraît se détacher sur ce fond, c'est par une complainte poétique. L'auteur pouvait-il nous dire plus clairement que pour ces périodes il n'existait pas d'histoire?

Je trouve ce même souci de la réalité, telle qu'on peut l'atteindre et la représenter, dans l'épisode du déluge et dans celui de la tour de Babel.

Une jeune école, citons le Rév. Th. Kelly Cheyne, tient le déluge pour un pur mythe. Je dis un pur mythe, c'est-à-dire la traduction en histoire d'un phénomène astronomique. Mais la grande majorité des anthropologistes pensent que le déluge, dont il existe partout des histoires, est le souvenir plus ou moins altéré d'inondations véritables [1]. M. Suess, professeur de géologie à Vienne, et M. Raymond de Girard, professeur de géologie à

1. M. Loisy ne semble pas avoir choisi avec décision entre ces deux systèmes dont il ne marque pas la différence radicale, dans son ouvrage sur les mythes babyloniens.

Fribourg, ont même cru pouvoir déterminer les causes physiques du déluge babylonien[1]. Quoi qu'il en soit de ce point spécial, le caractère général de la légende biblique indique plutôt une inondation réelle, dont l'interprétation religieuse dépasse d'ailleurs de beaucoup l'importance historique. Et la tour de Babel n'est point une pure imagination. L'auteur biblique avait sûrement en vue ce temple gigantesque de Borsippa, demeuré inachevé, et que Nabuchodonosor, le trouvant tout ruiné par suite du mauvais état des gouttières, se fit gloire de conduire à son couronnement. Considérer Babylone comme une ville orgueilleuse où toutes les langues se donnaient rendez-vous, ce n'est point une chimère. Et l'on peut admettre, après l'étude si soignée de M. Blanckenkorn, dont les résultats ont paru solides à M. de Lapparent, que l'affaissement du sud de la mer Morte a pu se passer à l'époque où il y avait des hommes sur la terre, et que la ruine de Sodome et de Gomorrhe ne doit pas sans plus être reléguée au rang des mythes purs, comme la simple expression racontée de l'horreur qu'inspire un paysage peut-être unique au monde pour sa sublime desolation. Assurément la légende biblique va beaucoup plus loin que le pur fait, sans quoi elle ne rendrait pas fidèle-

1. La belle étude de M. de Girard a paru dans la *Revue thomiste*.

ment ce qu'elle veut dire, mais elle a toujours soin d'avoir comme à l'arrière-plan du tableau une réalité qui domine l'horizon, au fond du désert ou dans le passé.

Il y aurait lieu aussi, pour l'intelligence de cette histoire primitive, d'insister sur un fait particulier aux Sémites, l'aspect spécial que prend chez eux le nom éponyme. Vous savez que les Grecs ont largement usé de ce procédé. Chacune des branches de la race imagina qu'elle avait un ancêtre dont le nom était tiré du sien, Ion pour les Ioniens, Éolos pour les Éoliens, Doros pour les Doriens; puis on mit Hellen au sommet de l'arbre généalogique. Mais jamais chez eux l'ancêtre et la tribu ne furent entièrement confondus, jamais on ne dit Ion pour lui attribuer une entreprise des Ioniens. Au contraire en hébreu, Édom, par exemple, suppose alternativement pour le frère de Jacob et pour le peuple qui habitait au sud de la Judée. Il est parfois très difficile de discerner s'il s'agit du peuple ou de son ancêtre, et c'est ainsi qu'on aboutit à des métaphores aussi hardies que Sidon, fils aîné de Canaan.

L'interprétation de ces récits qui ont charmé notre enfance n'est point aussi simple qu'elle nous paraissait alors et nous pouvons bien dire avec Monseigneur Mignot. « Il n'est pas plus aisé à un homme qui n'a pa fait d'études spéciales de tran-

cher une question de critique biblique qu'un problème de chimie, d'anatomie, de pathologie, d'histoire, s'il n'est ni chimiste, ni chirurgien, ni médecin, ni historien [1]. »

Messieurs, que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, un immense espace nu s'étend de la création de l'homme au temps d'Abraham. Ce qui s'est passé alors, nous ne le saurons probablement jamais. Si nous voulons reculer un peu le domaine de l'histoire, allons en Chaldée où nous trouverons des dynasties qu'on peut classer, en leur lieu, dans leur temps. Mais il est évident que les premiers chapitres de la Bible ne sont point une histoire de l'humanité, ni même d'une de ses branches, puisqu'on aurait à peine un fait pour mille ans et qu'on ne saurait où le situer.

Nous y tenons, me dites-vous, comme aux jalons qui marquent la suite de la religion. Soit, prenons-les donc avant tout comme tels, car ils n'ont d'autre importance que de jalonner ce grand vide. Mais reconnaissons bien leur nature propre. Si je vous dis que, parmi ces personnes, il y a peut-être des noms de peuples, vous y consentez; si je vais jusqu'à des noms de villes, vous vous rappelez Sidon. Mais alors pourquoi ne pas admettre qu'il y a aussi dans ces débris des noms qui représentent

1. Lettre sur l'Apologétique.

seulement un progrès impersonnel de l'humanité, des souvenirs perdus dont personne ne peut dire exactement l'origine, qui sont dans l'histoire comme cet éther que nous plaçons dans l'espace, sans bien savoir ce qu'il y fait, mais parce qu'il faut mettre quelque chose entre les sphères...

Il nous suffit que rien d'aussi sobre ne se retrouve nulle part, que la mythologie proprement dite soit exclue, que l'erreur ne soit même pas possible pour qui veut voir les choses comme elles sont. A ces traits seulement on reconnaîtrait l'influence du monothéisme et les convenances exigées par le dogme de l'inspiration.

J'ai dit au début que je mettais à part l'histoire du péché originel. Non que je veuille affirmer que toutes les circonstances du récit sont historiques ; j'ai dit assez clairement ce que j'en pensais [1]. Mais on pourrait être tenté de conclure, des idées que j'ai développées d'abord, que le fait essentiel lui-même n'a pu être transmis par la tradition. Je ne crois pas que cette conclusion sorte des prémisses. Je me suis efforcé de distinguer entre les détails et le fond des histoires qui peut se transmettre très fidèlement et pendant des siècles dans les milieux les plus divers, partout transformé, parce qu'il prend partout une couleur appro-

1. *RB*. 1897, p. 341 ss.

priée, mais partout reconnaissable. Et les folkloristes le constatent pour des histoires religieuses, surtout peut-être pour les histoires primitives. Il ne me paraît donc nullement impossible que le souvenir d'une déchéance se soit transmis de génération en génération pendant des milliers d'années.

Mais à supposer que cette transmission soit impossible, *dato, non concesso,* nous n'avons qu'à voir si le péché originel, qui échappe à une preuve stricte par l'histoire, fait partie ou non de la révélation. Il en fait partie, cela est certain. Il faut donc conclure qu'il a été révélé. Et telle est l'importance capitale de ce point et sa connexion nécessaire avec la Rédemption, que cette révélation paraît tout à fait convenable. Si ce dogme lui-même entraîne comme conséquence nécessaire l'unité de l'espèce humaine, il faut raisonner de la même façon. Et vraiment je ne vois pas que nous soyons sur ce point en si mauvaise posture. L'histoire est muette, elle ne fait donc pas d'objection. La science naturelle objecte la différence des races. C'était peut-être gênant, c'est peut-être encore gênant pour les tenants des espèces figées. Mais si une évolution modérée tend à prévaloir dans la science, je serais bien étonné qu'elle ne réussît pas à expliquer ce phénomène par ses propres principes.

Je confesse donc, à cause de la déclaration de l'Église, le péché originel comme elle l'entend; mais ce point dogmatique mis à part, appuyé sur la révélation comme sur un fondement inébranlable, il n'y a aucun inconvénient à donner à l'histoire primitive son caractère propre quoiqu'il n'ait pas été suffisamment compris des anciens.

Messieurs, ne faites pas à Bossuet et à Pascal l'injure d'estimer qu'ils auraient maintenu obstinément leurs positions s'ils avaient appris ce que nous savons. De leur temps, nous aurions pensé d'après eux, et beaucoup moins bien dit. Que ne sont-ils là pour faire une nouvelle synthèse de la Suite de la Religion! Nous sommes du moins fidèles à l'esprit des anciens Pères en déclarant que, de la première page de la Bible à la dernière, la méthode historique devra respecter le dogme et l'autorité de l'Église. Pourquoi ne s'exercerait-elle pas dans ces limites? Il ne peut vous rester de doute sur la rénovation des études historiques, sur le nombre prodigieux de faits nouveaux qui exigent la revision de beaucoup d'idées courantes. Quel scrupule vous reste-t-il?

Si je ne me trompe, une certaine inquiétude vague. Où allons-nous? où nous mène-t-on?

Nous restons chez nous, dans l'Église, où nous avons autant de liberté que les autres pour l'étude

des langues et de l'histoire, avec la sécurité de l'âme sur les points essentiels, condition nécessaire de toute recherche ultérieure. Nous croyons aller, grâce à un progrès historique incontestable, vers une intelligence plus approfondie des voies de Dieu dans l'humanité, au moins quant à l'ordre de ces manifestations.

Nous devons présumer charitablement que nos exégètes sont tous animés de bonnes intentions, malgré les opinions différentes qu'ils représentent, et si tous ne sont pas également compétents, le Saint-Père vient de créer un tribunal d'hommes compétents qui est appelé à trancher les litiges.

Faut-il désormais attendre sa décision avant de parler? Ce n'est point l'intention du Saint-Père, car ce n'est pas Léon XIII qui arrêtera la recherche scientifique sous prétexte de conserver la paix, une paix qui serait le sommeil, sinon la mort. J'ai cru que les paroles que je vous ai adressées étaient plutôt de nature, le débat étant soulevé partout, parfois sous une forme très aiguë, à vous faire entrevoir la possibilité d'arriver à des solutions qui satisfassent à la fois le sentiment traditionnel et l'honneur de l'Église, qui ne souffre pas d'atteinte dans la candeur de sa probité intellectuelle.

APPENDICE

JÉSUS ET LA CRITIQUE DES ÉVANGILES

A Mgr PIERRE BATIFFOL

RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE.

Mon cher ami,

On nous avertit que, s'il est un temps où il convient de se taire, il est aussi un temps pour parler; et, puisque la mode est aux lettres, pourquoi ne m'adresserais-je pas à vous, pour dire au public ce que vous n'avez jamais ignoré? Il serait peut-être plus élégant de ne plus nous occuper de M. Loisy; mais ni son silence, surtout avec la raison qu'il en donne[1], ni les commentaires de ses

1. « Des attaques dirigées contre son livre, dans plusieurs journaux et revues catholiques de notre pays, l'auteur n'a rien à dire, si ce n'est qu'il n'y répondra pas. Autant qu'il est en lui, il ne veut avoir part ni aux sentiments, ni à l'esprit qui caractérisent les principaux documents de cette polémique. » *Autour d'un petit livre*, p. XXXI.

amis, n'ont qualité pour nous dicter une règle de conduite.

Lorsque *l'Évangile et l'Église* parut, nous avons parlé net. Vous avez un des premiers élevé la voix[1]. Pour moi, à Rome où j'étais alors, j'ai beaucoup hésité à prendre la parole. J'étais loin de partager les idées de tels et tels des adversaires de M. Loisy, et de goûter leur polémique ignorante des éléments même du sujet. Puis je venais d'être nommé consulteur de la Commission Biblique : n'était-ce pas montrer trop d'empressement et trop de zèle? Pourtant les points essentiels de la foi étaient en jeu. Le silence eût été interprété comme une adhésion. J'ai donc écrit[2].

Vous savez comment les admirateurs de M. Loisy ont traité ceux qui avaient formulé leurs objections motivées. Nous n'avions jamais suspecté ses intentions : on a travesti les nôtres. Vous êtes recteur d'un Institut catholique, vous remplissiez votre office. Quant à moi, j'avais cherché l'honneur d'un corps-à-corps. Mais ces choses importent peu.

On a dit, et c'était plus sérieux, et cela venait de plumes autorisées, que nous n'avions pas compris la pensée de l'auteur. Il réfutait, et ne voulait pas faire autre chose. Ce n'était donc pas notre

1. *Bulletin de litt. eccl.*, janvier 1903.
2. *Revue biblique*, avril 1903.

droit de scruter sa pensée, ni de lui attribuer un système qu'il n'avait pas conçu.

M. Loisy, par son second livre rouge, s'est chargé de dissiper cette équivoque. Il persiste à dire qu'il n'avait pas présenté un système de doctrine théologique, mais c'était cependant « un modeste essai de construction historique[1] ». Quant à ses intentions, nous n'avions pas tort de les estimer parfaitement droites; il y avait même quelque chose de plus, un essai d'apologie! Il s'agissait, étant donné la situation de la philosophie et de la critique historique, de marquer les points qu'il faut absolument expliquer ou traduire, sous peine de rompre avec la pensée moderne. L'auteur laissait modestement à l'Église le soin de trouver la formule qui répondra au besoin du présent et de l'avenir. Mais il esquissait cependant dans les grands traits une défense de la tradition et de l'Église.

Nous croyons, nous, ruineuse la base qu'il a choisie : nous observons avec inquiétude que M. Loisy est le seul à partir de là, sans aboutir au protestantisme le plus libéral. Mais il faut reconnaître, mon cher ami, qu'il y a dans cette tentative quelque chose de grand et presque de tragique. Soyez sûr qu'elle impressionne les indifférents qui prennent parti pour cet isolé; soyez sûr que certains catho-

1. *Autour d'un petit livre*, p. VIII.

liques fondent sur lui des espérances. Cette sincérité, cette hardiesse, cette érudition, cette virtuosité de style elle-même, ont produit un grand effet. On imprime, dans telle revue catholique[1], que « son dernier livre, que des intrigants n'ont pu faire condamner par Léon XIII, est l'œuvre la plus magistrale qui soit sortie des mains d'un prêtre depuis longtemps ». Si on objecte que M. Loisy se met en contradiction avec la foi d'hier, on répond qu'il en appelle dès maintenant à la foi de demain. Les idées d'évolution et de progrès ont des attaches si profondes dans le monde moderne !

Malheureusement, il n'a pas cessé d'être vrai que cette tentative touche imprudemment aux parties vitales du christianisme; et plusieurs ont conclu déjà que, si cette construction historique tient, c'est le dogme qui est détruit. Malgré le bon vouloir de M. Loisy de tout accorder, on croit entrevoir, après l'avoir lu, entre l'histoire et le dogme une opposition irréductible. Il vous a paru que, dans cette situation, il est du devoir de ceux qui n'ont pas prêché moins énergiquement que M. Loisy la nécessité de tenir compte des résultats acquis et d'améliorer les méthodes, de ceux qui n'ont pas moins d'estime pour la critique et l'histoire, — de dire ce qu'ils pensent de ces essais.

1. A la tribune libre des *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1903, p. 85.

Pour ma part, sans discuter les textes, je voudrais jeter un coup d'œil à l'extérieur, sur la situation de la critique par rapport à Jésus.

Si M. Loisy a cru qu'il était de son devoir de marquer la transformation qu'il fallait opérer dans nos idées sous peine de rompre avec la science moderne, c'est peut-être mon droit de dire que cela n'est pas si pressé. Rien dans les prétentions qu'on prête à la philosophie ne justifie cette attitude. La critique exégétique n'est pas sûre de ses méthodes, surtout s'il s'agit de constructions historiques, et les savants ne sont pas d'accord. Faut-il inquiéter la masse des croyants sur les points qui sont la vie même du Christianisme, comme la divinité de Jésus-Christ, ou du Catholicisme, comme l'institution divine de l'Église, ou de la piété, comme la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, en faveur de quelques âmes troublées qui se trouveraient mieux d'un néo-catholicisme quelconque? On n'obtiendrait même pas ce résultat, car ce qu'on propose est encore trop, si on pousse jusqu'au bout la méthode, et qu'on persiste à exiger une certaine soumission de l'esprit qui ne s'appuie plus sur rien. — C'est ce que je vais essayer de montrer.

*
* *

De la position dogmatique de M. Loisy, je ne dirai qu'un mot. Elle est devenue très claire. M. Loisy accepte de l'Église tout ce qu'elle entend lui imposer, la divinité de Jésus-Christ, sa présence réelle dans l'Eucharistie, la fondation et l'autorité divine de l'Église. Mais il lui demande de bien peser ces articles, et de les conformer aux nécessités de la critique et de l'histoire. De cette critique et de cette histoire, il résulte, à ses yeux, avec évidence, que des transformations, et non point des explications, s'imposent. Il croit user de son droit, et même accomplir un devoir, en signalant le péril auquel l'Église est exposée. Cela n'altérera pas « la substance du dogme ». C'est l'histoire du germe, et n'a-t-on pas toujours comparé l'évolution du dogme à celle d'un germe?

M. Loisy estime que son propre passé répond ici de l'avenir. Si, malgré les coups dont on le frappait, les théories qu'il a défendues sur l'histoire littéraire de l'Ancien Testament sont aujourd'hui reçues sans difficulté, il en sera de même, veut-il espérer, de son explication historique de l'Évangile, que l'Église saura bien concilier avec la foi ancienne.

Nous y voyons cette difficulté que, lorsqu'il

s'agit du dogme, l'Église est liée par son passé; et que non seulement elle a défini ses dogmes, mais qu'elle a encore défini qu'ils ne pourraient être pris dans un autre sens [1]. A peu près toutes les formules évolutives de M. Loisy paraîtront inoffensives, mais parce qu'il n'entend pas comme tout le monde ce que c'est que substance et qu'essentiel. Il qualifie d'évolution légitime ce qui paraît à d'autres un reniement du passé. Ce sera à l'Église de décider si elle entend se lancer dans la voie du relativisme.

Prenons comme exemple la christologie, au regard de ce que M. Loisy appelle exigences de la pensée moderne. Au nombre de ces exigences, je suis un peu étonné de rencontrer d'abord et principalement celles de la philosophie, — ce que nous ne ferons jamais assez remarquer, et ce qu'il faut remercier l'auteur d'avoir dit; — mais je suis soulagé en lisant quel est enfin son ultimatum.

« Si le problème (christologique)... se pose maintenant de nouveau, c'est beaucoup moins parce que l'histoire en est mieux connue, que par suite du renouvellement intégral qui s'est produit et qui se continue dans la philosophie moderne » (p. 128 s.).

1. « Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit. » (CONC. VATIC., *De ratione et fide*, can. 3.)

Voici maintenant ce que M. Loisy estime être la difficulté nouvelle : « Si l'on maintient, et je crois qu'il faut maintenir, la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel, n'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un autre ordre que la personnalité de l'homme, et que la présence du Dieu personnel, à un moment donné de l'histoire humaine, sous la forme d'un être humain, est un concept qui associe, dans une apparente unité, deux idées qui n'ont pas de commune mesure, celle de la personnalité en Dieu et celle de la personnalité dans l'homme? Est-ce que Dieu est personnel à la façon de l'homme?... N'est-il pas vrai aussi que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique?... Au fond, le dogme n'a défini qu'une relation métaphysique entre Jésus et Dieu, et il l'a définie surtout d'après l'idée du Dieu transcendant... Cependant l'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent, qui n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir dans le monde et dans l'homme » (p. 151 [illegible]s.).

[illegible] respire, car enfin Dieu personnel à la façon

de l'homme, une commune mesure entre lui et nous, un Dieu qui a besoin d'intermédiaire, quand donc la philosophie chrétienne est-elle tombée dans ces aberrations[1]? Et qui peut s'imaginer que ces difficultés sont nouvelles, que les anciens docteurs ont douté de la réalité de la personne et n'ont pas compris son rôle psychologique, quand l'union personnelle a été précisément la formule choisie pour marquer que toutes les actions de Jésus étaient à la fois divines et humaines, ayant le même principe divin d'opération agissant en deux natures? Ne serait-il pas grotesque de rappeler ici l'*ens analogum* et le reste des concepts destinés à marquer que nous avons quand

1. Peut-être M. Loisy pense-t-il aux premiers siècles de l'Église. L'objection, à la fois historique et philosophique, consiste à dire que l'Église, en l'espèce saint Jean, n'aurait pas abouti à l'idée du Verbe incarné si on n'avait pas connu alors l'idée du Logos intermédiaire. P. 152 : « Le Verbe a été conçu d'abord comme une sorte d'intermédiaire indispensable entre Dieu, absolu et immuable, et le monde, fini et changeant. Dieu était, pour ainsi dire, extérieur au monde, et le Verbe se plaçait entre les deux, comme une émanation de Dieu du côté du monde. *C'est ainsi que*, dans l'ordre cosmique, le Verbe de Jean était créateur, et dans l'ordre humain, révélateur ». Tout cela est fort juste si on change *c'est ainsi que*, que nous avons souligné, en : *tandis qu'au contraire*. Il est sûr que le Verbe incarné est une adaptation théologique, mais qui n'a pu être faite par Jean qu'en supposant acquise la divinité de Jésus, qui permettait de donner au Verbe son vrai caractère. L'histoire du consubstantiel est celle d'une victoire de plus en plus complète de l'idée johannine sur l'ancien concept.

même un être, tout en étant si loin de l'Être véritable?

Si la philosophie moderne a cette estime de la philosophie chrétienne, elle a bien besoin en effet qu'on lui explique nos formules, car je ne vais pas jusqu'à supposer qu'il faudra les lui traduire!

*
* *

Même en laissant de côté la formule de l'union personnelle, il reste encore que Jésus est Dieu. M. Loisy demande à l'homme moderne d'affirmer avec l'Église que Jésus est Dieu. Le peut-il?

Nos anciens apologistes avaient coutume de mettre en première ligne de la démonstration évangélique le témoignage de Jésus. Jésus s'est dit parfaitement homme et il a agi comme un homme; mais il a parlé et agi en Dieu. Il fallait prendre parti sur ce témoignage, soupçonner l'imposture, prendre en pitié l'hallucination, ou adorer. Cependant, pour M. Loisy, le témoignage de Jésus se réduit à affirmer qu'il est le Messie futur.

Il est vrai que, d'après M. Loisy, cette idée du Messie implique « un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ, rapport qui n'est point la simple connaissance du Dieu bon, mais quelque chose d'infiniment plus mystérieux

et plus profond, l'espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par Dieu, qui est figurée sensiblement par la descente de l'Esprit sur Jésus baptisé » (p. 134).

Eh bien, non, voilà qui n'est pas dans l'Évangile, parce que cette pénétration intime et ineffable est une conception moderne, destinée à remplacer la notion de l'union personnelle. Au moment du baptême une voix du ciel explique le symbole par les mots : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ». De pénétration intime et ineffable il n'est pas question, pas plus que d'union personnelle. Cette « pénétration intime » est donc tout au plus une conclusion théologique toute moderne, peu gênante à la vérité pour l'esprit, mais que l'esprit demeure tout à fait libre d'accepter ou de refuser, qui ne découle pas en tout cas nécessairement de l'idée du Messie futur que Jésus aurait eu conscience d'être.

Et après? comment cette « pénétration intime » nous conduit-elle à la formule que Jésus est Dieu? Le témoignage du Christ exclu, et celui des premiers témoins de sa vie, à qui fera-t-on accepter cette divinité de rencontre, esquissée par Paul, définitivement affirmée par ce pauvre Jean, comme disait Julien l'Apostat? Chez nous, je ne vois personne. On trouverait à l'étranger, car cette religion ressemble assez à ce qu'un de mes correspondants anglais nomme en termes spirituels *a pro-*

fessorial religion, une religion à l'usage des professeurs de théologie protestante, s'entend, qui ne sont plus tenus à croire que par les convenances sociales. Le rationalisme est très mal porté, depuis Kant et surtout depuis Albert Ritschl. On veut avoir une religion, la religion chrétienne est la seule qui mérite ce nom, c'est *la* religion, comme dit M. Harnack. En Allemagne cependant, cela ne va pas jusqu'à admettre la divinité de Jésus-Christ. On se contente de goûter le sage, comme Wellhausen ou Harnack, ou d'admirer le prophète comme J. Weiss. Les Anglais sont ordinairement plus conciliants. Ils se complaisent à proclamer vraiment Dieu celui qui a si parfaitement pratiqué la justice. Mais cette *professorial religion*, riche en nuances, ne peut exister chez nous, simplement parce que cette mentalité religieuse n'existe pas en dehors du protestantisme. Et il y a encore une seconde raison, c'est que l'esprit français ne goûte pas les équivoques.

*
* *

Il faut ajouter d'ailleurs que ces professeurs ne renoncent pas à l'idée d'Église ou au moins de communauté. Le petit livre de M. Harnack ne parle que de rapprochement et d'union. Je ne sache pas non plus qu'aucun groupe protestant

nie le service apostolique ou la société des justes... Lorsque M. Loisy affirme : « c'est la continuité de la foi qui fait pour l'historien la continuité de l'Évangile et de l'Église » (p. 171), ou lorsqu'il oppose triomphalement aux protestants le dilemme : « Le Christ a-t-il voulu fonder la société des justes et le service universel du salut? Toute la question est là, et il me semble qu'elle n'est point trop difficile à résoudre » (p. 173), bien des protestants pourront répondre qu'elle est en effet résolue dans leur sens. On est vraiment stupéfait quand M. Loisy conclut avec satisfaction : « Telle est, cher ami, la base solide sur laquelle repose l'Église catholique » (p. 173), car il ne s'agit pas du service, mais de l'autorité de doctrine et de juridiction, point que M. Loisy concède en passant, mais qui ne sort nullement de son enquête. Lorsqu'il déclare que « la conciliation des droits de l'individu souverain avec ceux de l'autorité servante n'est pas réglée pratiquement d'après une formule invariable » (p. 181), c'est une phrase de réunion publique sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister. Mais lorsqu'il écrit : « Pour la foi, le Christ immortel, qui veut l'Église, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Église et de l'Évangile dans l'Église » (p. 174), on lui demandera à discuter ces conditions. Aucun historien ne peut nier que l'Église ne soit la suite

historique de l'Évangile, mais tous les protestants pensent que le service de l'Évangile est beaucoup mieux assuré chez eux. Qu'a voulu le Christ? l'historien n'en sait rien : « Je dis la même chose pour l'institution de l'Église, en tant que cette institution répond à une volonté formelle et spéciale du Christ, puisque cette volonté n'est pas plus vérifiable pour l'historien que la gloire même de Jésus ressuscité » (p. 169).

Y a-t-il vraiment en France des esprits que ces raisonnements rapprocheront de l'Église? Vous le savez mieux que moi, mais je crains qu'ils n'insistent beaucoup plus sur le service que sur l'autorité.

Et n'est-ce pas un peu abuser de la crédulité des lecteurs que de ne leur laisser le choix qu'entre des extrêmes : ou de niaiseries, ou suivez-moi. Voici pour l'Église : « Une réponse toute faite existe : Jésus, au cours de son existence terrestre, a positivement institué l'Église telle que nous la connaissons, avec son Pape et ses Évêques, le symbole de sa doctrine et les sacrements de son culte » (p. xxvi). Ce n'est point ce que vous nous dites, cher ami, dans vos études sur *l'Église naissante*. Voici maintenant pour le Christ : « Certes, on ne fera pas admettre au critique le moins expérimenté que Jésus ait enseigné en termes formels, et simultanément, la christologie de Paul, celle

de Jean, et la doctrine de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine » (p. 136). Ce n'est point ce que nous dit le P. Rose dans ses *Études sur l'Évangile*.

*
* *

L'auteur n'a sans doute pas beaucoup de confiance dans cette façon de présenter la carte forcée.

Nous avons vu cependant avec beaucoup de peine qu'il recourt assez ouvertement à la menace. Si sa solution était par hasard insuffisante, — et son excuse est qu'il n'admet pas un instant le fondé de cette hypothèse, — c'est le Christianisme qui serait condamné, car la critique n'a pas pu se tromper.

Ici donc entre en scène l'infaillibilité de la critique!

« On a objecté que, dans ces conditions, le Christ de l'histoire serait bien au-dessous du Christ de la foi, que ce ne serait pas le même, que l'Évangile de Jésus et la foi de l'Église seraient une double illusion. Mais si ces conclusions étaient fondées, ce n'est pas l'historien qu'il faudrait incriminer, et ceux qui expriment de semblables raisonnements seraient bien imprudents. Les faits sont les faits, et la première conclusion à en tirer, s'ils sont ainsi, c'est qu'ils ne sont pas autrement. Une montagne

de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature » (p. 114).

Non, et qu'il soit permis ici de distinguer.

Les faits sont les faits, évidemment; mais les combinaisons critiques ne sont pas toujours des faits, et rien ne vaut quelquefois le syllogisme pour en révéler la fragilité. Pour M. Loisy, quand il s'agit de la discussion d'un fait, historique ou topographique, il passe rapidement : mais il fouille les textes pour extraire l'idée. Spécialement quand il s'agit du problème évangélique, il s'agit, pour lui, de retrouver la pensée génuine du Sauveur à travers les évangiles qui n'auraient point eu précisément pour but de la reproduire, et dont les rédacteurs disposaient la matière évangélique selon les besoins de leur temps et de leurs auditeurs. On conviendra que la tâche du critique n'est pas aisée. Il lui faut toujours discerner ce qui vient de l'Église et ce qui vient de Jésus, la supposition étant rigoureusement érigée en canon, que Jésus n'a jamais rien prévu des besoins ultérieurs de ses disciples et des situations où ils se trouveraient. Ce jeu est intéressant, on peut tomber si juste que les spectateurs sont charmés. M. Bugge a cru pouvoir dire de la manière dont les critiques le pratiquent trop souvent, que c'est un jeu de carambolages. Étant donnée la position des billes, il est rare qu'on ne puisse les rassembler de plusieurs

façons. Quand on a réussi, nul doute que la solution ne soit heureuse, mais un autre aurait procédé autrement avec le même succès[1].

*
* *

Ainsi s'explique que les arguments de M. Loisy aient fait moins d'impression sur les esprits critiques que sur les autres, parce que les esprits critiques sont habitués au flux et au reflux des systèmes, et savent combien il est hasardeux de se laisser séduire par un point de vue particulier. Peut-être ceux qui ne sont pas du métier prendront-ils peur, se croyant en présence de résultats acquis, d'un accord unanime entre les spécialistes, en un mot d'un verdict de la science. Nous devons leur dire qu'il n'en est rien.

Même à ne consulter l'avis que de ceux qui ne sont pas catholiques — ce qui est déjà une grave injustice — il faudrait distinguer entre l'Allemagne et l'Angleterre, et l'Allemagne elle-même compte encore beaucoup de critiques très solides et relativement conservateurs.

1. Un exemple entre mille : d'après M. Loisy, Luc a supprimé le πρῶτον de Matthieu parce qu'il semblait permettre qu'on s'occupât subsidiairement des biens du corps, cela d'après Holtzmann ; mais il ajoute en note : « Wernle admet l'hypothèse contraire : il trouve que le πρῶτον de Matthieu affaiblit la sentence » (*Le Discours sur la montagne*, sur Mat., VI, 33).

Parmi les libéraux eux-mêmes, on ne nie pas que Jésus ait agi et parlé avec une conscience surhumaine en même temps qu'humaine. Wernle, par exemple, très hostile à la divinité de Jésus, déclare que « l'étonnant dans Jésus est la rencontre de la conscience d'être surhumain avec la plus profonde humilité devant Dieu, et cela est encore plus remarquable dans les Synoptiques, parce que chez eux il cache plutôt son moi qu'il étale dans l'évangile de Jean ».

Nous sommes donc toujours en présence du même dilemme : ou Dieu ou quoi? Et ceux qui ne répondent pas : Dieu! cherchent encore.

Il est vrai que depuis une douzaine d'années on a vu naître et croître le système du Messie futur. Jésus a pensé qu'il était destiné à être le Messie. C'est peut-être en effet la solution la plus en vogue, et c'est celle que M. Loisy a esquissée. Ne vous semble-t-elle pas aussi contraire aux faits évangéliques que la conception ritschlienne du royaume des cieux purement moral et intérieur? Aussi bien l'accord apparent de ce groupe cesse aussitôt qu'il s'agit des arguments. J. Weiss, qui paraît être le parrain de la nouvelle opinion, n'exclut pas le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même dans le logion « *Confiteor tibi Pater* »; M. Loisy est presque le seul à le récuser avec Wrede, Brandt et en partie Wernle, mais il l'entend beaucoup

mieux que ceux qui ne suspectent pas son authenticité.

Si Jésus est le Messie futur, il faut expliquer comment il a si couramment pris, sa vie durant, le titre et fait la fonction du Fils de l'homme, qui était précisément le prédicat du Messie céleste. Et là-dessus on est loin de s'entendre!

Ceux qui objectent leurs difficultés à la nouvelle doctrine ne sont pas seulement les maîtres d'il y a dix ans, entre autres Bernard Weiss. Il en est qui veulent la dépasser. Et l'on voit apparaître ceux qui ne voient dans l'évangile primitif aucune parole où Jésus ait affecté d'être plus qu'un homme ordinaire; c'est le système proposé dans l'*Encyclopaedia biblica.* Wrede s'étonne que J. Weiss ait tant de confiance dans sa découverte. Si l'idée d'un Messie glorieux a réagi dans l'esprit de l'Église primitive sur toute la façon d'entendre la vie de Jésus, est-on bien sûr que lui-même ait eu l'étrange idée de se déclarer Messie en expectative? Qui nous garantit qu'il ait eu cette ferme espérance dont il est impossible de découvrir l'origine? L'Église primitive, qui a attribué à sa mort une valeur rédemptrice à laquelle on veut que Jésus n'ait pas songé, n'a-t-elle pu imaginer son messianisme en manière d'anticipation? Et par une outrance de logique à laquelle on ne peut rien reprocher, une fois les prémisses

admises et la méthode, M. Wrede affirme que les paroles que les évangélistes prêtent au Christ sur sa parousie supposent l'idée chrétienne du Messie. Quand on parle de venir, il s'agit de venir sur la terre, et Jésus y était. Il savait donc qu'il devait ressusciter, pour parler de venir? Et ce mot de venir ne convient-il pas mieux dans la bouche de la communauté que dans la sienne? Car enfin il eût dû dire *revenir*. Au point de vue critique, on ne voit vraiment pas pourquoi les paroles de Jésus sur la parousie seraient les seules que le fait chrétien n'ait pas pu influencer.

Nous touchons ici à une difficulté célèbre, très ancienne, et qui, exprimée fortement par M. Loisy, a pu faire quelque impression.

*
* *

L'historien, nous dit-il, « ne songera pas à torturer les documents évangéliques et sa propre intelligence pour trouver que Jésus, en parlant du prochain avènement du royaume céleste, réservait des siècles infinis avant la consommation du monde, et tout en faisant la part de ce que la tradition primitive a pu ajouter sur ce point aux déclarations du Maître, il se gardera bien d'affirmer que les apôtres ont créé de toutes pièces

la perspective prochaine de l'avènement messianique. Il sait que, dans ce cas, la presque totalité des discours du Sauveur seraient à regarder comme apocryphes, en sorte que, pour avoir voulu relever la science du Christ, on aboutirait à ne plus rien connaître de ce qu'il a enseigné, on prêterait aux disciples une foi différente de celle qu'il avait prêchée et l'on fonderait l'Église sur un énorme contresens. Se jettera qui voudra dans cette voie de néant » (p. 141).

Vous reconnaissez encore ici les alternatives tranchées, dépourvues de ces nuances qui font si naturellement la physionomie même de l'histoire. Une critique plus mesurée et plus sobre se gardera d'affirmer que les apôtres ont créé de toutes pièces la perspective prochaine de l'avènement messianique. Il était si prochain qu'il avait commencé avec Jésus, qui l'annonçait. Les discours du Sauveur gardent toute leur valeur et leur portée, indépendamment de la date de la fin du monde, quoique tout son enseignement conduise les hommes à vivre de façon à entrer dans le royaume des cieux. On n'affirmera pas à la légère que Jésus a réservé des siècles infinis avant la fin du monde, puisqu'il a dit assez clairement qu'il fallait se mettre à l'œuvre sans se préoccuper des calculs apocalyptiques dont il ne voulait rien savoir; on ne dira pas non plus, avec M. Loisy, que le sens

prochain de ses exhortations était le détachement d'un monde qui allait finir.

Mais la science du Christ? Ceci est une question fort grave qui m'a beaucoup préoccupé, précisément pendant que M. Loisy écrivait ses articles sur « l'Apocalypse synoptique » [1]. Dès cette même époque, j'avais noté les textes des Pères très autorisés qui n'ont pas hésité à limiter la science humaine du Christ; et, ne pouvant m'écarter pour ma part de l'opinion thomiste, je demandais aux théologiens — la question est peut-être très naïve — si on ne pouvait « voir l'essence de Dieu sans pénétrer les secrets de sa volonté ». Nous eussions souhaité qu'ils voulussent bien étudier ces questions à nouveau [2]. Ils n'en ont rien fait, assure-t-on, et M. Loisy le leur reproche sévèrement. Cependant la façon dont lui-même pose la question n'est elle pas outrée et déclamatoire?

La critique ne pouvait attribuer à Jésus « une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu, et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient.

1. *Revue biblique*, 1896.
2. *Revue biblique*, 1896, p. 454.

Une conjecture déshonorante pour l'homme de génie qui en serait l'objet ne se recommande pas à l'historien quand il s'agit du Christ. Le théologien peut s'y complaire s'il la croit indispensable. Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance », etc. (p. 139).

De quelles choses parle-t-on? M. Loisy pense-t-il avec les conservateurs qu'il eût été à propos que Jésus plaçât son mot sur la question du Pentateuque? N'a-t-il pas dit assez haut tout ce qui importait au salut, et le moindre inconvénient du reste n'eût-il pas été de détourner les âmes de cette pensée maîtresse? Il semble que, involontairement sans doute, Jésus n'est plus ici qu'un grand homme comparé à un grand homme. Pour qui admet sa divinité, la difficulté s'adoucit, car Jésus n'a pas à révéler comme homme ce que Dieu s'est posé comme règle de ne pas révéler. Ce serait le cas de rappeler qu'entre la personne de Dieu et celle de l'homme il n'y a pas de commune mesure. L'homme de génie, si grand qu'il soit, cherche dans les ténèbres, et le peu de lumière qu'il entrevoit, il est impérieusement poussé à la communiquer à ses semblables. Il ne recule pas devant la discussion qui lui permettra d'établir la supériorité de ses vues. Jésus ne discute pas, ne réfute pas : il enseigne, et son point de départ, ce ne sont

par ses propres connaissances, mais celles des autres. Avec les âmes de bonne volonté, il prononce souverainement. Nous éprouverions une sorte de confusion à le voir se servir d'une science plus profonde pour triompher de ses adversaires. Il écarte doucement les préjugés et les sophismes, se sert de tout ce qu'on lui offre pour élever plus haut les esprits et les cœurs. Le messianisme surtout est le champ de cette divine pédagogie.

Quoi qu'il en soit des vérités physiques et historiques, il faut bien reconnaître que Jésus a possédé du moins une science suréminente des vérités religieuses. Il ne la doit pas à des visions, puisqu'il ne les allègue jamais comme ont fait les Prophètes; il n'a pas été illuminé soudainement, comme le Bouddha, après de longues méditations. Il sait, parce qu'il est le Fils qui seul connaît le Père (Mat., xi, 27). Décidément il faut se débarrasser de ce texte gênant, autrement on pourrait bien conclure que la science du Christ, telle que saint Jean l'a exprimée, était aussi celle dont les Synoptiques gardaient l'écho. Et c'est ce qui nous importe, puisque le témoignage rendu par Jésus à la vérité religieuse est la base de notre foi. Il n'est point non plus trop difficile de montrer que Jésus a consacré des soins spéciaux à former ses disciples en vue de l'avenir; mais cela regarde l'institution de l'Église, dont je n'ai point à parler

ici. Quant à sa connaissance du passé ou des vérités naturelles, elle est aussi indifférente à l'exégète de l'Évangile que la science d'Adam au commentateur de la Genèse, ou la façon dont il aurait transmis à ses descendants la justice originelle, si le cas s'était présenté. Si Jésus n'est qu'un pur homme, il ne possédait évidemment que la science de son temps, et dans une mesure très limitée; s'il était Dieu, il ne convenait pas qu'il fît usage, comme homme, de la science infuse qu'il avait pu recevoir. Ce sont là des questions de convenance et de psychologie qui ne changent rien à l'explication de l'Évangile.

*
* *

Le XIXe siècle n'a pas toujours été heureux dans ses tentatives apologétiques. Peut-être n'a-t-il pas assez compris que la meilleure apologie est la recherche intégrale de la vérité, sans autre préoccupation que de la découvrir. Il faut dire aussi qu'il était en présence d'adversaires qui attaquaient pour attaquer; il défendait pour défendre. On objectait que l'autorité de l'Écriture repose sur l'autorité de l'Église et celle de l'Église sur celle de l'Écriture : cercle vicieux. Les catholiques ont répondu en distinguant dans les évangélistes une double formalité. On peut très librement les envi-

sager, aux fins d'apologie, comme des historiens ordinaires, c'est-à-dire profanes, mais vraiment extraordinaires pour leur fidélité, leur ingénuité, et, de plus, témoins oculaires, du moins saint Matthieu et saint Jean. Ils offrent donc, à un degré souverain, tout ce que peut exiger la critique pour constater des faits. Parmi ces faits figure le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, et celui qu'il a reçu comme véritable Fils de Dieu, sa résurrection, et l'institution de l'Église. En présence de ces faits, rigoureusement établis par l'histoire, l'intelligence, inclinée peut-être à croire par beaucoup d'autres considérations, conclut à la divinité de Jésus-Christ et à l'institution divine de l'Église ; celle-ci déclare ensuite le caractère canonique des Écritures.

Dans ses grandes lignes, j'estime que l'argument est toujours solide, et c'est en cela, je pense, que je me sépare nettement de M. Loisy pour lequel l'histoire est incapable de prouver ces faits. Je vais y revenir. Mais je dois en ce moment insister sur les lacunes de notre ancienne argumentation et sur l'impossibilité de donner au témoignage des évangélistes toute sa valeur si on les coupe en deux, en isolant leur caractère historique. Ici, c'est M. Loisy qui a raison : les évangélistes ne sont point des historiens ordinaires : ils supposent la foi et ils veulent la faire naître.

Leur sincérité n'est plus mise en doute, et ce serait temps perdu que de la défendre; mais, puisqu'on veut faire de l'apologie, peut-on d'abord les présenter utilement comme des témoins oculaires? Ce n'est pas le cas pour saint Marc et saint Luc, deux disciples, et saint Luc le dit assez clairement. On ne peut pas non plus le prétendre pour l'évangile de saint Matthieu, puisque notre évangile canonique a été écrit en grec, et que la tradition veut que saint Matthieu ait écrit en hébreu ou en araméen.

D'ailleurs, il suffit de lire son évangile pour reconnaître qu'il ne se donne point comme témoin oculaire. Quant à saint Jean, vous avez dit, cher ami, avec une justesse parfaite : « Les historiens qui inclinent à reconnaître dans le quatrième évangile une combinaison de la pensée johannine et de souvenirs objectifs et personnels sur le Christ, doivent confesser la difficulté qu'ils éprouvent et qu'on ne se fait pas faute de leur opposer, à distinguer les deux éléments. Je n'essaierai pas de justifier leur vue, que je crois, quant à moi, légitime »[1]. Cela suffit, n'est-ce pas, pour que nous ne puissions apporter en toute assurance le témoignage de l'historien Jean, considéré comme tel.

Ces historiens, dans la précision qu'on imagine,

1. *Revue biblique*, 1903, p. 513.

se sont-ils attachés à l'ordre des faits? Saint Luc peut avoir eu ce souci, mais l'ordre qu'il visait était-il purement chronologique? Cela ne paraît guère, et, sans ce dessein, on n'est pas un historien proprement dit.

Enfin, c'est la loi de l'histoire que les paroles ne peuvent ordinairement être transmises avec une entière fidélité et que les faits changent de physionomie avec le temps. Il y a des paroles si bien frappées, qu'elles traversent les siècles, et des faits absolument certains, mais il s'agit ici de l'ensemble de la matière historique. Or, la comparaison des évangélistes entre eux, tous étant également inspirés et canoniques, prouve que l'inspiration ne les a pas préservés de cette condition de l'humanité, et de plus qu'ils ont obéi à cette autre loi qui veut que l'historien le plus pénétré de son rôle d'historien introduise dans son récit quelque chose de ses idées et des idées de son groupe : de là leurs divergences. — D'autre part, les ressemblances ont prouvé qu'ils se servaient de sources écrites, nouvel élément du problème évangélique, et le plus délicat à apprécier. La critique paraît vraiment d'accord sur ce point que saint Marc peut être considéré, avec un autre document qu'on nomme *Logia,* comme une source par rapport à saint Matthieu et à saint Luc. Saint Luc avait d'autres sources, et on peut conjecturer que Marc

s'est servi, lui aussi, de documents antérieurs. On ne peut reprocher à M. Loisy de prendre cette hypothèse pour base ; vous-même, cher ami, l'aviez acceptée dans vos leçons sur les Évangiles, car elle est généralement admise [1].

Que conclure de tout cela, quand il s'agit de préciser l'histoire et sa portée apologétique ?

Très souvent, il sera impossible de savoir l'ordre chronologique des discours et des faits. Très souvent aussi, disons le plus souvent, il sera impossible de connaître exactement les termes dont Jésus s'est servi, à moins qu'il ne s'agisse de paroles solennelles qui se seront profondément gravées dans les esprits. Plusieurs cas peuvent se présenter. L'accord même des trois Synoptiques ne prouve pas que Jésus a prononcé précisément telles paroles par exemple, pour guérir un malade, parce que cet accord peut provenir de ce qu'aucun d'eux n'a éprouvé le besoin de modifier la source unique, qui, peut-être, ne s'est pas fait scrupule de cette acribie. S'ils ne sont pas d'accord, le doute augmente ; les termes précis peuvent se trouver dans un d'entre eux, mais il se peut qu'ils ne soient reproduits nulle part. Cependant, précisément parce qu'ils suivent des sources plus anciennes, leur témoignage remonte à des

1. Je ne conclurais pas, comme M. Loisy, que saint Matthieu est postérieur à l'an 70. Mais ceci est une question spéciale.

témoins plus anciens, ceux-là témoins oculaires, et parce qu'ils les suivent librement, on ne pourra pas arguer de leur silence que le passage parallèle ne se trouvait pas dans la source. C'est parce qu'ils avaient leur but propre qu'ils ont pu omettre un fait dont ils avaient connaissance, et qui ne leur paraissait pas suspect, mais qu'ils ne jugeaient pas utile à leur exposition. Enfin, lorsqu'on parle, par exemple, de la source particulière de Luc, cela ne signifie pas une amplification de la tradition, mais simplement un trait que ne contenaient pas les sources de Marc et de Matthieu, et que Luc, selon sa promesse, n'aurait pas accueilli, sans être sûr de son origine authentique. Aussi voit-on les critiques les plus libéraux reconnaître çà et là que Luc avait une source plus ancienne, et qu'il a mieux interprété la tradition. Il n'est pas jusqu'à Matthieu lui-même, accusé d'avoir développé plus que les autres le point de vue chrétien, qui ne contienne des traits plus archaïques ; il a en particulier fidèlement conservé la couleur palestinienne et sémitique que Luc devait atténuer pour ses lecteurs étrangers.

Ne résulte-t-il pas de là qu'il est plus facile d'extraire des évangélistes une doctrine religieuse que de les mettre bout à bout pour composer une histoire proprement dite? Le tort de la critique, après avoir reconnu ces faits, a été de tenter elle-

même d'écrire cette histoire. Ce qui est arrivé aux évangélistes, et, on peut bien le dire, dans une si faible mesure, s'est produit ici en grand : selon son idée de Jésus, chacun a reconstitué la vie de Jésus. Quand on désespérait d'arriver jusqu'à lui, on écrivait du moins de nouveau par hypothèse la source primitive! On savait pourquoi tel évangéliste avait ajouté ou omis tel mot, qu'il fallait donc omettre ou ajouter dans la source primitive. J'ai déjà essayé de caractériser ce jeu : quelquefois on tombe juste, d'autres fois on tombe à côté. Mais, nécessairement, une histoire composée du total de ces combinaisons particulières a toute chance d'être fausse. Elle est certainement subjective, car il est impossible que le critique ne soit guidé dans son choix de ce qu'il faut enlever ou laisser à la tradition primitive par ses idées sur l'évolution historique. N'est-il pas plus sûr et plus objectif de prendre ici pour guide la tradition ecclésiastique elle-même? Comment concevons-nous dès lors le rapport des Évangélistes synoptiques avec l'histoire et avec l'Église?

Nous avons déjà mis au-dessus de toute atteinte leur absolue sincérité. C'est l'honneur de la critique actuelle de ne point en douter. Il est donc constant qu'ils n'ont rien écrit qu'ils n'aient cru vrai. On ne peut pas supposer qu'ils aient raconté un trait de la vie de Jésus sans y croire, ni qu'ils

aient mis dans sa bouche un enseignement, simplement parce qu'ils voulaient s'adresser à l'Église sous le couvert de son autorité. De plus, s'ils n'ont pas eu la prétention d'être des historiens à la façon de Thucydide, — ne soupçonnant probablement même pas cette manière d'écrire l'histoire, — ils ont certainement voulu raconter des faits réels, et des faits qu'ils considéraient comme la base de leur foi, et leur intention était qu'on tînt ces faits pour certains sur leur témoignage. S'ils ne sont pas témoins oculaires, ils ont eu recours aux sources; ils n'ont rien avancé, quant aux faits essentiels, qui ne fût de notoriété publique dans l'Église, de sorte que leur témoignage n'est pas isolé, c'est celui de la première génération chrétienne, de celle qui a instruit saint Paul des gestes du Sauveur. Il est sûr que pour eux les faits ne se présentent pas en dehors de leur caractère surnaturel, mais ce caractère les dépouille-t-il de leur aspect phénoménal historique? c'est ce que je ne puis comprendre. On peut dire dans un certain sens que l'incarnation n'est pas un fait historique, ni la résurrection de J.-C. en tant qu'elle le constitue dans sa gloire, et il est en tout cas certain que l'histoire est impuissante à constater sa divinité. Mais elle peut fixer les faits de sa vie qui pourront servir de fondement à l'acte de foi.

Le caractère surnaturel des faits, l'affirmation

de la foi quant à leur signification religieuse, ne changent pas les conditions de l'examen du phénomène. Si le phénomène extérieur peut être constaté, on ne voit pas pourquoi les évangélistes, dont le témoignage est corroboré par toute l'Église, ne seraient pas recevables.

Il reste à déterminer la méthode. Puisque la critique a reconnu que la connaissance historique précise du détail était impossible dans un si grand nombre de cas, il y a mieux à faire qu'une sélection des détails primitifs d'après la comparaison des textes, sous l'empire d'une théorie préconçue. Ne serait-il pas plus sage de prendre d'abord les documents tels qu'ils sont, d'étudier très attentivement chaque évangile pour en dégager les affirmations principales de Jésus, les traits de son enseignement et les grands faits de sa vie?

C'est alors seulement qu'on comparerait les évangélistes entre eux sur ces grandes lignes : les Synoptiques se rencontreraient assez bien et fourniraient une base indiscutable aux développements de saint Jean.

On rapprocherait enfin l'écriture évangélique de l'Église elle-même. Pour être en partie ses organes, les évangélistes ne perdent rien de leur valeur comme témoins ; n'étant pas témoins oculaires, ils n'inspirent une pleine confiance que parce que leur témoignage est celui de tous. C'est

même l'autorité de l'Église, ou simplement le fait ecclésiastique, qui tranche en dernier ressort. Par exemple, mon cher ami, dans votre étude sur l'Eucharistie[1] vous avez rencontré ce fait : saint Paul (I Cor., XI, 24) et saint Luc (XXII, 19) sont les seuls à dire à la dernière cène : « Faites ceci en mémoire de moi. » Marc et Matthieu sont muets sur ce point. Manifestement il est par trop arbitraire de conclure que les sources ne disaient donc rien, que cela est une addition paulinienne. Mais ce qui tranche la question, comme vous le montrez très bien, c'est que l'Église a renouvelé la cène, et qu'il est impossible d'expliquer sa conduite si elle n'en avait pas reçu l'ordre. Le fait ecclésiastique et les textes évangéliques se prêtent un mutuel appui et constituent, unis, un témoignage irréfragable. Qui voudra comparer attentivement votre discussion si serrée avec les pages où M. Loisy montre les origines de l'Eucharistie dans la foi à Jésus ressuscité présent pour les siens dans le repas de communauté, dans la cène eucharistique, comprendra, je pense, la différence des deux méthodes.

*
* *

D'après M. Loisy, ce serait seulement après la

1. *Revue biblique*, octobre 1903.

résurrection que la perspective du prochain avènement serait décidément rompue, aussi « les textes qui concernent véritablement l'institution de l'Église sont des paroles du Christ glorifié ». Or il est particulièrement grave, au point de vue historique de l'auteur, de renvoyer toute l'institution chrétienne au temps de la résurrection. Au point de vue catholique, cela a moins de conséquences, puisque le Christ ressuscité n'est ni moins réel, ni moins vivant que Jésus durant sa vie mortelle. Mais il s'agit ici de l'histoire et du témoignage qu'elle peut fournir. Il est douteux que beaucoup d'historiens prennent le parti moyen auquel s'arrête l'auteur. Lorsqu'il refuse à l'histoire le pouvoir de fournir la preuve complète et adéquate d'un fait surnaturel, les précautions qu'expriment ces adjectifs me semblent garantir suffisamment l'exactitude de la pensée. Mais si l'historien, allant beaucoup plus loin, — à moins que les termes n'aient pas ici leur sens normal, — réserve son adhésion sur « la réalité objective des apparitions » [1], on ne voit pas comment il peut juger incontestable le fait des apparitions sans leur accoler immédiatement le qualificatif d'illusions probables. Cela même lui sera difficile, car les textes parlent si clairement de contact sensible

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 75 ss.

que le fait d'un retour du corps à la vie est à prendre ou à laisser. L'historien qui est décidé à ne pas admettre le surnaturel le rejettera purement et simplement. Au lieu de dire que la foi des Apôtres a été excitée par les apparitions, il supposera bien plutôt que les apparitions sont dues à la surexcitation de leur foi.

De toute façon si la réalité objective de l'apparition est douteuse, on voit quelle peut être la réalité objective des paroles prononcées par l'apparition. Tout s'évanouit dans le clair-obscur de la foi, et le message de Pâques n'a pas de valeur propre. Nous n'en avons que plus le droit de demander à l'historien de nous expliquer le fait de la foi de l'Église, qui, lui, n'est pas une apparition dont on ne peut constater la réalité.

Jésus est mort ayant annoncé qu'il serait le Messie : les apparitions elles-mêmes n'étaient point un motif suffisant de croire à sa divinité, si ce fait était isolé de tout le reste. Quand viendra donc cette conviction que Jésus était Dieu? Avec saint Paul, avec saint Jean..., et ils entraînent toute l'Église? C'est ici que la vraie méthode historique proteste contre une solution aussi fragile. Les trois Synoptiques, avec des points de vue différents, sont d'accord pour montrer combien en Jésus la qualité de Fils de Dieu déborde l'idée messianique, au point que cette filiation ne peut être

entendue qu'au sens naturel. Leur opinion est incontestablement la foi de l'Église. Or ils ont eu des sources. Cette idée circule partout dans les Évangiles, quoique discrète, presque voilée. Il faut qu'elle soit extraite, pour ainsi dire, des paroles les plus simples et les plus authentiques de Jésus. Comment Paul, qui n'a pas connu Jésus, a-t-il pu obtenir qu'on refît son histoire en la transposant selon son idéal à lui du Christ ressuscité, et comment les premiers disciples ont-ils assisté muets à cette transformation? Nous demandons qu'on nous rende le Pétrinisme, qui marquait du moins une étape nécessaire dans cette voie; et s'il n'a pas été reconnu viable, c'est donc que le Paulinisme n'a pas existé non plus de cette façon.

*
* *

Mais le moment n'est pas venu d'examiner les faits. Il s'agissait seulement de comparer des méthodes. On a voulu isoler le témoignage des évangélistes, ne voir en eux que des historiens, presque des esprits critiques ne constatant que des faits, — pour les retrouver ensuite auteurs canoniques et inspirés dont chaque parole est l'expression précise de la vérité. A cela d'autres objectent

avec raison que les évangélistes sont les témoins de la foi. Mais lorsqu'on en conclut qu'ils ne nous apprennent à peu près rien de la vie réelle de Jésus, parce qu'ils l'ont écrite telle que la foi de l'Église l'avait transformée, et qu'ils ne sont plus témoins des faits, parce qu'ils les envisagent dans leur aspect surnaturel, nous répondons que la foi de l'Église elle-même n'a pu reposer sur le néant, mais sur des faits dont la réalité objective avait été dûment constatée, et que les évangélistes, pour être témoins de la foi, ne cessent pas d'être témoins des faits.

Cette voie moyenne nous permettra, croyons-nous, d'opposer de bonnes raisons à une solution prématurée dont les conséquences seraient si graves. On affirme que Jésus ne s'est pas cru d'autre mission que celle de préparer le monde au jugement qui allait mettre fin à ses destinées, ni d'autre titre que celui de Messie prédestiné, tel que les Juifs l'attendaient. Pour M. Loisy, cela est si bien établi qu'il ne reste au catholicisme d'autre ressource que de s'harmoniser avec ce point d'histoire. Mais ce n'était certainement pas ce qu'ont pensé les Synoptiques, ni ce que pensait l'Église, ni ce que pensait saint Paul. Ce ne sont pas des combinaisons artificielles qui peuvent ébranler ce triple témoignage.

Il reste néanmoins à étudier de plus près l'idée

du royaume de Dieu et du Messianisme. Il reste à savoir si l'idée du Messie était aussi restreinte qu'on voudrait maintenant qu'elle l'ait été, et si Jésus lui-même n'avait pas conscience que sa mission et sa personne dépassaient l'attente générale de son temps. C'est encore à la critique et à l'histoire que nous devrons avoir recours dans l'étude de ce difficile problème, car nous nous obstinons à ne pas les croire compromises et nous ne voulons point en désespérer.